



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jl. Marsda Adisucipto Telpn / Fax. (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/1498/2006

Skripsi dengan judul : *Teologi Pembebasan Islam (Studi Atas Pemikiran Farid Esack)*

Diajukan oleh :

1. Nama : Saryono
2. NIM : 00520074
3. Program Sarjana Strata 1 Jurusan : PA

Telah dimunaqosyahkan pada hari : Senin, tanggal : 11 Desember 2006 dengan nilai : **80.5 / B+** dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana Strata Satu.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :

Ketua Sidang

Drs. Abdul Basir Solissa, M.Ag
NIP. 150 235497

Sekretaris Sidang

Ustadhi Hamzah, M.Ag
NIP.150 298987

Pembimbing/merangkap Penguji

Prof. Dr. H. Djam'annuri, MA
NIP. 150 198449

Pembantu Pembimbing

Fahrudin Faiz, M.Ag
NIP. 150 275041

Penguji. I

Drs. HA. Singgih Basuki, MA
NIP. 150 210064

Penguji II

Drs. Rahmat Fajri, MA
NIP.150 275041

Yogyakarta, 11 Desember 2006
DEKAN



Drs. H.M. Fahmie, M. Hum
NIP. 150 088748

Prof. Dr. Djam'annuri, M.A
Fahrudin Faiz, M.Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Yogyakarta, 24 November 2006.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
Di,-
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah melakukan beberapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahas maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini:

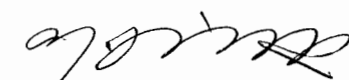
Nama : S a r y o n o
NIM : 005 2 0074.
Jurusan : Perbandingan Agama
Judul Skripsi : *Teologi Pembebasan Islam* (Studi atas Pemikiran Farid Esack)

maka selaku Pembimbing/Pembantu Pembimbing kami berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak untuk diajukan pada sidang munaqasyah.

Demikian, mohon dimaklumi adanya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing



Prof. Dr. Djam'annuri, M.A
NIP. 150 18 28 60

Pembantu Pembimbing



Fahrudin Faiz, M.Ag.
NIP. 150 29 89 86

MOTTO

ibadah tidak lain kecuali melayani manusia
Yang tertindas
Bukan dengan tasbîh, sajadah dan jubah
Tetapi dengan
Tindakan nyata

PERSEMBAHAN

Skrripsi ini adalah sebuah persembahan untuk:

Bunda dan Ayahda tercinta:

Do'a yang selalu mereka berikan merupakan
Kekuatanku dalam menjalankan hidup
Tanpa mereka aku hanyalah
Sebuah langkah tanpa tujuan

Segenap Komunitas "tempat bersue";

IPR-Y Kabupaten Bengkalis

Yang mengajarkan kegelisahan, perjuangan dan keberanian

Dan,

"Mereka-mereka yang telah berani menggugat pikiran
Dengan hal-hal yang terlalu jauh untuk terpikirkan
Sebelumnya "

ABSTRAK

Gagasan teologi pembebasan lebih banyak berkembang dikalangan teologi Kristen dari pada khazanah teologi Islam. Meski demikian, tak berarti sama sekali tidak terdapat pemikir muslim yang mempunyai *concern* terhadap teologi pembebasan. Salah satu pemikir Muslim tersebut adalah Farid Esack. Pada karyanya, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (1997), Esack berusaha untuk memadukan hal yang penting yaitu semangat melawan ketidakadilan dan penindasan melalui teologi pembebasan. Penelitian ini selain hendak menggali buah pemikiran Faris Esack, juga berupaya untuk mencari akar-akar tumbuhnya gagasan teologi pembebasan Islam, metode yang digunakannya, dan model gerakan yang dihasilkan oleh teologi tersebut.

Penelitian ini menggunakan kepustakaan murni (*library research*) yang didasarkan pada karya-karya Esack, utamanya pada *Membebaskan Yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme*, (Mizan: 2000) dan buku *On Being Muslim: Menjadi Muslim di Dunia Modern* (Erlangga: 2004), sebagai sumber data primer, dan buku-buku lain yang terkait sebagai data sekunder. Sedangkan metode yang digunakan adalah sejarah pemikiran yang bertumpu pada tiga jenis metodologi yaitu kajian teks, kajian konteks dan kajian hubungan antara teks dan masyarakatnya.

Hasil dari penelitian ini dapat diperoleh beberapa jawaban. Teologi pembebasan Islam Farid Esack berakar dari dua faktor. *Pertama*, akar teologis, yaitu menafsirkan kembali ajaran agama Islam berdasarkan konteks ketertindasan dan ketidakadilan. *Kedua*, akar sosio-politik yang meliputi pelbagai pertemuan kaum muslim dengan kelompok gerakan yang lain, guna menumbuhkan kesadaran akan bahwa Islam juga memiliki preseden dan pengalaman pembebasan, rejim apartheid yang telah memasuki titik kritisnya.

Metode yang digunakannya adalah hermeneutika pembebasan. Metode ini berupaya melakukan dua hal. *Pertama*, membongkar modus interpretasi tradisional dan kepercayaan tentang fungsi teks sebagai ideologi yang melanggengkan tatanan yang tidak adil. *Kedua*, mengakui kesatuan umat manusia. Ada beberapa konsep kunci dalam gagasan Esack, diantaranya adalah *taqwa* dan *tauhid*. Dua konsep ini menjadi "lensa teologis" untuk membaca Al-Qur'an secara umum dan utamanya teks-teks Al-Qur'an yang berkaitan dengan penganut agama lain, dua konsep lain, yaitu *al-nas* (manusia) dan *mustadhafin* (kaum tertindas) ditempatkan oleh Esack sebagai lokus aktifitas interpretasi, sementara dua konsep lain keadilan (*'adl* dan *qisth*) dan perjuangan (*jihad*), dijadikan sebagai semacam etos dan metode yang membentuk pemahaman kontekstual tentang teks-teks Al-Qur'an.

Manifestasi dari teologi pembebasan Farid Esack adalah gerakan sosial keagamaan yang berwujud solidaritas lintas iman. Teologi pembebasan Esack bukanlah tanpa lubang, ada beberapa yang merupakan titik lemah dari teologi ini yaitu : pertama, kehilangan relevansinya ketika memasuki era demokrasi. Kedua, berubah-ubah, ketiga, bisa terjebak dalam konservatisme agama di satu sisi dan menjadi otoritarianisme di sisi yang lain.

KATA PENGANTAR

Segala rasa syukur ku persembahkan padaMU ya Allah SWT. Yang telah memberikan inspirasi serta kekuatan lahir dan batin kepada penulis, sehingga skripsi ini dapat terselesaikan. Shalawat dan salam saya haturkan buat Nabi junjungan kita Muhammad. SAW. Yang telah memberikan tauladan dan jalan hidup pada umat manusia. Suatu jalan yang penuh dengan perasaan cinta-kasih, rasa persaudaraan, tanggung jawab, dan rasa tolong menolong sesama manusia.

Dengan ucapan rasa syukur inilah penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul “TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM (Studi Atas Pemikiran Farid Esack)”. Yang merupakan salah satu bagian dari sarat-sarat untuk memperoleh gelar Sarjana Setrata Satu dalam ilmu Perbandingan Agama di Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Penulis sepenuhnya menyadari bahwa dalam pengerjaan skripsi ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak baik secara langsung maupun tidak langsung. Untuk itu dalam kesempatan ini, penulis ingin menghaturkan penghargaan yang setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Bapak Drs. H. Moh. Fahmi, M.Hum selaku Dekan Fakultas Ushuluddin.
2. Ibu Dra, Sekar Ayu Aryani, M.A selaku Ketua Jurusan dan Bapak Drs. Ustadzi Hamzah MA selaku Sekretaris Jurusan Ilmu Perbandingan Agama.
3. Bapak Prof. Dr. Djam’annuri, M.A dan Bapak Fahrudin Faiz, M.Ag selaku dosen pembimbing I dan dosen pembimbing II yang telah banyak meluangkan waktunya untuk memberikan masukan-masukan berupa kritik,

saran dan koreksi yang konstruktif dan sangat berguna bagi penyusunan skripsi ini.

4. Segenap *civitas akademika* di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
5. Segenap keluarga, terutama ayahanda tercinta Bapak Hamid dan Bunda tersayang Ibu Suarti serta Bang Edi, Dik Sulaiman, Dik Tini serta Dik wawan. Salam takzim dan hormat juga dihaturkan kepada orang-orang yang sudah penulis anggap sebagai pendorong semangat, dan mereka adalah: Paman Sarwani dan Paman Wahid sekeluarga. Penulis merasa beruntung memiliki orang-orang seperti mereka yang telah dan selalu memberikan bantuan, dorongan, kritik dan saran untuk dapat segera menyelesaikan studi.
6. Selebihnya, penulis berhutang budi pada mereka yang banyak membantu penulisan skripsi ini, terutamanya pada teman-teman angkatan 2000 dan juga pada saudari Erni Agustin yang telah banyak memberikan masukan-masukan, dan kritikan serta membantu dalam menerjemahkan beberapa tulisan yang berbahasa inggris, di samping itu dia adalah seorang sahabat, teman diskusi dan sekaligus guru. Juga kepada anak-anak Pergo Nogopuro 6 C , yang telah banyak memberikan dorongan dan masukan-masukan yang sangat berarti, baik yang berupa dorongan semangat, maupun yang berupa saran-saran. Dan itu semua penulis rasakan sangat berpengaruh bagi kelancaran dalam penulisan skripsi ini.
7. Selain itu juga tidak lupa pula penulis mengucapkan terima kasih kepada komunitas Ikatan Pelajar Riau Yogyakarta-Kabupaten Bengkalis (IPRY-KB), yang merupakan tempat persinggahan dan juga sebagai tempat

diskusi atas berbagai hal, baik yang berkaitan tentang persoalan daerah, juga tentang hal-hal yang kerkaitan dengan keilmuan .

8. Seluruh teman-teman serta pihak-pihak yang tidak mungkin kami sebutkan satu-persatu, atas kesedian mereka yang telah membantu baik secara langsung maupun tidak langsung. Di sini, Penulis menghaturkan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya.

Semoga semua bantuan dan dorongan yang diberikan merupakan amal ibadah yang kelak akan mendapat imbalan dari ALLAH SWT. Amin...

Sebagai penutup. Penulis mengharapkan kritik dan saran atas kekurangan dalam penulisan maupun isi yang termuat dalam skripsi ini. Terlepas dari itu semoga skripsi ini dapat bermamfaat bagi penulis khususnya dan bagi para pembaca pada umumnya. Amin...

Yogyakarta, 24 November 2006.

Penulis

Saryono

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
NOTA DINAS.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN MOTTO.....	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	v
ABSTRAKSI.....	vi
KATA PENGANTAR.....	vii
DAFTAR ISI.....	ix

BAB I	PENDAHULUAN	1
	A. Latar Belakang Masalah.....	1
	B. Rumuan Masalah.....	14
	C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	14
	D. Tinjauan Pustaka.....	15
	E. Metode penelitian.....	16
	F. Sistematika Pembahasan.....	19

BAB II	FARID ESACK DAN KONTEKS SOSIAL-BUDAYA-POLITIK AFRIKA SELATAN.....	21
	A. Masa Kecil yang Menderita: Dari Afrika Selatan Hingga Pakistan...21	
	B. Afrika Selatan: Budak di Negeri Sendiri.....	27
	C. Perjuangan Melawan Apartheid.....	39
	D. Karya-Karya Intelektual.....	51

BAB III	AKAR-AKAR TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM DI AFRIKA SELATAN.....	54
----------------	--	-----------

	A. Akar Teologis: Islam dan Transformasi Sosial.....	54
	B. Akar Sosio-Politik: Formasi Gerakan Islam di Afrika Selatan.....	73
BAB IV	METODE DAN KONSEP-KONSEP POKOK DALAM TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM FARID ESACK.....	87
	A. Hermeneutika Sebagai Metode dalam teologi Pembebasan Islam Farid Esack	87
	B. Definisi dan Konsep-konsep Pokok Teologi Pembabasan Islam Farid Esack.....	101
BAB V	SOLIDARITAS LINTAS IMAN: GERAKAN SOSIAL KEAGAMAAN DALAM TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM FARID ESACK.....	114
	A. Solidaritas Lintas Iman Sebagai Hasil dari Teologi Pembebasan Farid Esack.....	114
	B. Kritik dan Kesulitan dalam Pemikiran Farid Esack.....	123
BAB VI	PENUTUP.....	124
	A. Kesimpulan.....	126
	B. Saran-saran.....	128
	DAFTAR PUSTAKA.....	129
	DAFTAR RIWAYAT HIDUP	133

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.

Gagasan teologi pembebasan pada dasarnya banyak bergaung di dunia Kristen. Pada awalnya, gagasan tentang teologi pembebasan yang berkembang di Amerika Latin ini dimotori oleh sejumlah uskup yang merasa menderita di bawah penindasan rejim militer dan kapitalisme negara. Sejumlah agamawan yang biasanya dirujuk ketika menyebut teologi pembebasan yang terjadi di Amerika Latin adalah Gustavo Guterrez, Juan Luis Segundo, Dom Helder Camarra dan sang ‘mujahid’ Oscar Romero. Kaum agamawan ini tidak hanya bekerja untuk memformulasikan sebuah teologi yang bercita-cita untuk membebaskan manusia, tetapi juga sekaligus bekerja secara praksis dalam perjuangan melawan militerisme dan kapitalisme negara di Amerika Latin. Bahkan di antara mereka ada yang ikut memanggul senjata dan bergerilya, sebagian lainnya menemui kematiannya di ujung sangkur sang penguasa.

Istilah teologi pembebasan, pada dasarnya, terdiri dari kata yaitu “teologi” dan “pembebasan”. Secara etimologis, teologi biasanya diasosiasikan sebagai serangkaian ide, gagasan atau diskursus yang berkaitan dengan Tuhan. Teologi, menurut definisi Karl Rahner sebagaimana dikutip oleh Wahono Nitiprawiro, adalah usaha yang sadar dari setiap orang Kristen untuk menyerap sabda Tuhan dalam sejarah, menyerap

pengetahuannya dengan menggunakan metode-metode keilmuan untuk merefleksikan tuntutan-tuntutan langkahnya pada tindakan.¹

Tetapi definisi teologi semacam ini tidak cukup memuaskan bagi para agamawan semisal Juan L. Segundo dan Gustavo Guterrez. Segundo, misalnya, mendefinisikan teologi secara dinamis. Ia memaparkan bahwa mandat teologi adalah *fides quarens intellectum* yaitu iman yang mencari pengetahuannya sendiri, untuk dapat mengarahkan praksis sejarah. Definisi ini pada dasarnya ‘meradikalkan’ gagasan teologi pada umumnya. Jika pemahaman teologi, dalam kerangka definisi Rahner, diperoleh melalui sejumlah metode-metode ilmu pengetahuan, maka Segundo membalikinya bahwa teologi harus bermula pada pengalaman menggeluti penindasan, dan baru kemudian merumuskannya dalam iman Kristen.

Sedangkan dalam definisi Guterrez, inti dari teologi pada dasarnya adalah refleksi kritis dalam terang sabda Tuhan atas praksis Kristiani. Karena itu, secara khusus, Guterrez mendefinisikan titik teologi pada praksis Kristiani dalam usaha untuk melibatkan diri dalam usaha pembebasan. Bagi Guterrez, praksis pembebasan ini adalah *locus theologicus* yang pertama, sedangkan rumusan teologi merupakan langkah yang kedua. Konsekuensi dari gagasan ini, bagi Guterrez, adalah adanya dorongan mendasar bahwa pada dasarnya ketidakadilan dan penindasan adalah musuh misi Kristen. Sebagaimana dipaparkan oleh A. Surjawarsita, konsekuensi dari

¹ Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis dan Isinya* (Yogyakarta: LKiS, 2000) hlm. 6.

teologi yang dirumuskan oleh Guterrez ini adalah adanya suatu keyakinan iman, bahwa:

...tidak pantas disebut orang Kristen, kalau tidak berjuang melakukan pembebasan, meskipun kesadaran itu masih dalam taraf intuisi serta meraba-raba. Dan tugas refleksi teologilah yang akan menunjukkan dengan jelas hubungan antara iman dan perjuangan pembebasan.²

Sedangkan istilah “pembebasan” adalah istilah yang biasa digunakan di Amerika Latin sebagai perlawanan terhadap istilah “pembangunan” yang lazim disuarakan oleh rejim yang berkuasa.³ Istilah pembangunan menjadi populer setelah dikemukakan oleh presiden Amerika Harry Truman pada pidatonya setelah Perang Dingin usai. Pidato ini menandai sebuah strategi politik ekonomi baru Amerika Serikat pasca Perang Dingin. Dalam pidatonya, Truman mengutarakan bahwa kondisi di pelbagai belahan dunia ditandai oleh kemiskinan dan keterbelakangan. Karena itu, diperlukan sebuah program baru yang berani untuk meningkatkan ilmu pengetahuan dan kemajuan industrial. Dengan nada ironis, Truman menyebut bahwa:

Lebih dari setengah jumlah penduduk dunia hidup dalam kondisi yang menderita. Makanan mereka tidak mencukupi. Mereka menjadi korban penyakit. Kehidupan ekonomi mereka primitif dan stagnan. Kemiskinan mereka merupakan suatu noda dan ancaman bukan saja bagi mereka tetapi juga bagi wilayah yang lebih miskin, tetapi juga bagi wilayah yang lebih makmur.⁴

Semenjak saat itu, kata pembangunan benar-benar menjadi semacam *outline* bagi seluruh paradigma pembangunan di pelbagai dunia, utamanya di negara-negara

² A. Suryawarsita, *Teologi Pembebasan Gustavo Guterrez* (Yogyakarta: Jendela, 2001) hlm. 18. Lihat juga kajian serupa dalam Martin Chen, *Teologi Gustavo Guterrez, Refleksi dari Praksis Kaum Miskin*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002).

³ Wahono Nitiprawiro, *op.cit.*, hlm. 7

⁴ Rita Abrahamsen, *Sudut Gelap Kemajuan, Relasi Kuasa dalam Wacana Pembangunan* (Yogyakarta: Lafadl, 2000) hlm. 33.

miskin. Gagasan pembangunan ini lantas dikukuhkan lebih lanjut oleh sejumlah ilmu-ilmu sosial dan teori ekonomi-politik semisal gagasan W.W. Rostow. Dan, gagasan ‘Lima Tahap Pertumbuhan Masyarakat’ dari W. W. Rostow ini lantas dijadikan pedoman bagi sebuah negara yang akan menempuh jalan pembangunan.⁵

Tetapi, istilah pembangunan sendiri bukan kata-kata yang netral yang tidak mengandung bias kepentingan. Oleh para pengkritiknya, pembangunan seringkali dikaitkan dengan proses penghisapan negara miskin oleh negara maju. Bagi Theotonio Dos Santos, salah satu penganut mazhab teori keterbelakangan dan salah satu pemikir yang turut mempengaruhi Gustavo Gutierrez, kata pembangunan pada dasarnya adalah mantra poskolonial. Dos Santos dengan tegas menolak tesis *mainstream* bahwa prasyarat menuju kemajuan suatu negara adalah melalui jalan pembangunan dan modernisasi. Bagi Dos Santos, paradigma pembangunan pada dasarnya adalah bentuk imperialisme baru, sebab pada dasarnya Dunia Ketiga hanya menjadi obyek bagi kepentingan negara-negara maju. Lebih lanjut, menurut Dos Santos hubungan yang berlangsung antara negara-negara maju dan negara-negara

⁵ W. W. Rostow, “Lima Tahap Perkembangan Masyarakat: Sebuah Ringkasan” dalam Amir Efendi Siregar (ed), *Arus Pemikiran Ekonomi Politik: Esai-esai Terpilih*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm 1-13. Yang dimaksud dengan Lima Tahap Perkembangan Masyarakat menurut W.W. Rostow adalah masyarakat tradisional, prasyarat untuk lepas landas, lepas landas, kedewasaan, dan zaman konsumsi massa tinggi. Pemikiran Rostow ini lazim dipakai oleh negara-negara Dunia Ketiga, dan oleh Orde Baru gagasan ini diadopsi menjadi program Repelita (Rencana Pembangunan Lima Tahun). Kajian yang lebih mendalam tentang ideologi pembangunan di Indonesia dapat dilihat pada Andrinof Chaniago, *Gagalnya Pembangunan: Kajian Ekonomi-Politik terhadap Akar Krisis di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2001).

miskin berlangsung secara timpang. Ketimpangan ini, dalam istilah Dos Santos disebutnya sebagai 'ketergantungan'.⁶

Paradigma pembangunan yang menjadi acuan dari hampir seluruh negara-negara miskin, ini kemudian juga diperparah oleh fenomena lain yaitu munculnya sejumlah rejim militer yang menopang proses pembangunan ini. Dalam istilah Guillermo O'Donnel, fenomena ini digambarkannya sebagai kondisi 'otoritarianisme-birokratik', yang dicirikan oleh, *pertama*, pemerintahan yang dikuasai oleh rejim militer yang bertindak sebagai diktator dengan bekerjasama dengan sejumlah teknokrat. *Kedua*, rejim ini didukung oleh kapitalisme negara yang oligopolistik dan merupakan komprador dari modal internasional. *Ketiga*, kebijakan yang diambil oleh rejim yang menganut otoritarianisme birokratik, bersifat birokratis dan teknokratis. *Keempat*, menggunakan strategi massa mengambang, dan *kelima*, untuk mengendalikan oposisi dan perlawanan, rejim menggunakan tindakan-tindakan represif. Kondisi ini, sebagaimana dianalisis oleh Guillermo O'Donnel, secara umum terjadi di Dunia Ketiga, dan utamanya di Amerika Latin.⁷

Karena itu, pada dasarnya teologi pembebasan di Amerika Latin merupakan respon dan tantangan dari kondisi dan pengalaman yang sedemikian menindas: ideologi pembangunanisme yang dipandu oleh rejim militer. Di benua yang sarat dengan gejolak revolusi ini, teologi pembebasan tumbuh dan disemaikan oleh

⁶ Suwarsono dan Alvin Y. So, *Perubahan Sosial dan Pembangunan*, (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 101.

⁷ Mochtar Mas'oed, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru*, (Jakarta: LP3ES, 1989) hlm. 10-11.

pengalaman panjang kaum agamawan melawan penindasan. Camillo Torres, misalnya, adalah seorang sosiolog sekaligus pastur yang rela mengangkat senjata dan bergerilya sebelum kemudian terbunuh di pegunungan berhutan di Kolumbia pada tahun 1966. Dan setelahnya, pada tahun 1970, Nestor Paz seorang aktivis Katolik meninggal karena kelaparan di sebuah tepian sungai setelah terlibat dalam perjuangan bersenjata.⁸ Tetapi, kejadian yang paling dramatis agaknya dialami oleh Uskup Agung San Salvador, Oscar Romero yang menemui kematiannya ketika akan mengadakan misa bagi para korban yang dibantai oleh rejim militer. Meski dituding sebagai uskup komunis, mendapatkan ancaman pembunuhan, dan ditentang oleh kalangan agamawan Katolik yang lain—dan bahkan oleh kaum agamawan di Roma—Romero tetap bersikukuh membela kaum miskin yang dilibas oleh dua lapis penindasan: kapitalisme dan militer. Dengan keyakinan imannya yang tegar, ia menyatakan:

Orang yang mau terlibat dalam perjuangan kaum miskin akan menemui nasib seperti orang miskin. Dan kita tahu, di El Savador nasib orang miskin berarti dilenyapkan, disiksa, diculik, dan kemudian diketemukan sebagai mayat... Saya ingin meyakinkan kalian, dan saya minta agar kalian berdoa bagi kesetiaan janji saya, bahwa saya tak akan meninggalkan umat. Bersama umat, saya akan menanggung segala resiko yang dituntut oleh tugas pelayanan saya.⁹

Sedangkan di Brazilia, Uskup Dom Helder Camarra juga memelopori perjuangan pembebasan dengan cara yang berbeda: anti kekerasan dan cintakasih.

⁸ Wahono Nitiprawiro, *op.cit.*, hlm. 48-49.

⁹ Sindhunata, "Teologi Pembebasan", *Basis*, Nomor 03-04, tahun ke-51, Maret-April 2002, hlm 6-7.

Uskup Dom Helder Camarra yang juga berperan sebagai aktivis politik sekaligus penggagas teori Spiral Kekerasan¹⁰ ini memimpikan bahwa ia:

Mencita-citakan Amerika Latin yang bersatu untuk melawan kerajaan kapitalis yang disponsori oleh Amerika Serikat, juga untuk melawan kerajaan sosialis yang disponsori oleh Uni Soviet, juga untuk melawan kerajaan MEE...Amerika Latin yang bersatu, ya, tetapi tanpa imperialisme yang mini sekalipun, entah itu Brazilia, entah itu Argentina atau Chili...¹¹

Michael Lowy memaparkan sebuah analisa yang memikat ketika merunut asal-muasal fenomena kebangkitan gerakan sosial yang berbasis teologi pembebasan ini. Bagi Lowy, kemunculan teologi pembebasan utamanya di kalangan agamawan Katolik di Amerika Latin, setidaknya, dipicu oleh berbagai kejadian. *Pertama*, secara internal terjadi perkembangan aliran-aliran baru di kalangan gereja Katolik yang mengakibatkan berkembangnya kajian teologi yang mulai dipadankan dengan ilmu-ilmu sosial dan filsafat. *Kedua*, sedang terjadi babakan baru dalam perubahan sosial dan politik di Amerika Latin, yaitu meletusnya revolusi sosialis Kuba yang kemudian diikuti secara serempak oleh bangkitnya pelbagai gerakan gerilya, gerakan sosial dan politik. Pelbagai gejolak ini kemudian mendorong adanya suatu pertemuan dan persekutuan antara kalangan gereja dan aktivis mahasiswa, serikat buruh dan kelompok akar rumput semisal Pemuda Perguruan Tinggi Katolik, Pemuda Buruh Katolik, Aksi Katolik. Persekutuan-persekutuan ini—meski hanya terjadi pada sebagian kelompok kecil dan pinggiran di kalangan gereja—merupakan sebuah

¹⁰ Dom Helder Camarra, *Spiral Kekerasan*, (Yogyakarta: Resist Book, 2005) hlm. ix. Yang dimaksud dengan teori Spiral Kekerasan adalah bahwa kekerasan bekerja dalam bentuknya yang personal, institusional dan struktural. Dari ketiga bentuk kekerasan itu, maka sumber utama yang paling mendasar adalah ketidakadilan sosial yang berwujud dalam kekerasan struktural. Kekerasan struktural inilah yang menyebabkan kekerasan terus direproduksi.

¹¹ Wahono Nitiprawiro, *op.cit.*, hlm. 74.

embrio yang kelak akan tergugus dalam sekian gerakan sosial yang massif. *Ketiga*, kehadiran sejumlah romo-romo tarekat yang berwatak utopis dan berpendidikan tinggi, serta romo-romo asing yang radikal dan peka terhadap persoalan kemiskinan yang terjadi di Dunia Ketiga.¹²

Gagasan teologi pembebasan di Amerika Latin memperoleh legitimasi teoretiknya melalui Gustavo Guterrez dan Juan Louis Segundo. Sebagaimana dicatat oleh Wahono Nitiprawiro, setidaknya terdapat 3 dasar utama dalam teologi pembebasan Gustavo Guterrez. Dasar pertama adalah fakta bahwa setiap umat Kristen dipanggil untuk sebuah tugas yang definitif yaitu kasih, tindakan dan komitmen untuk pelayanan sesama manusia. Jika ditarik dalam konteks Amerika Latin, maka wujud riil dari tugas tersebut berupa praksis pembebasan dari belenggu sosial, ekonomi, politik dan sistem masyarakat yang mengingkari kemanusiaan dan merusak hubungan manusia dengan Tuhan. Dasar kedua adalah teologi harus selalu bersifat kritis baik terhadap masyarakat umum maupun terhadap gereja sebagai institusi. Karena itu, teologi harus mengambil bagian dalam mentransformasi dunia. Sedangkan dasar ketiga adalah teologi harus mampu membangkitkan imajinasi tentang masa depan yang dipercayai dan diharapkan. Dalam konteks ini, maka seringkali dinyatakan bahwa teologi pembebasan Gustavo Guterrez tidak hanya bersifat *orthodoxy* (memantapkan ajaran) dan bukan pula hanya *orthopraxis*

¹² Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Insist Press, 2003) hlm. 41-47.

(menuntut tindakan), tetapi proses resiprokal (timbang-balik) antar keduanya yaitu *heteropraxis*.¹³

Gutierrez dan juga Segundo menjabarkan metode berteologinya dalam empat langkah yang mereka sebut sebagai “lingkaran hermeneutika”. Keempat langkah itu adalah sebagai berikut:

1. Langkah pertama, cara kita mengalami ‘realitas yang terumuskan’ mendorong kita pada ‘kesangsian ideologis’.
2. Langkah kedua, ‘kesangsian ideologis’ tadi, kini diterapkan terhadap suprastruktur dan teologi.
3. Langkah ketiga, setelah mendapatkan cara baru mengalami realitas teologis, lalu kita akan terdorong pada posisi ‘kesangsian eksegesis’, yaitu keraguan bahwa ‘interpretasi terhadap Kitab Suci’ yang ada telah tidak melibatkan data-data yang penting.
4. Langkah keempat, adanya hermeneutika baru, yang berarti bahwa kita telah mempunyai ‘cara baru yang kaya dan mendalam dalam menginterpretasi kitab suci’.¹⁴

Ringkasnya, metode teologi pembebasan memang bermula pada praksis dengan memakai analisa sejarah perjuangan kelas (materialisme sejarah) yang khas digunakan dalam gerakan-gerakan Marxis. Dengan metode materialisme sejarah, maka langkah awal dalam teologi pembebasan biasanya dirumuskan dengan praksis

¹³ Wahono Nitiprawiro, *op.cit.*, hlm. 35.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 36.

untuk mengubah basis hubungan ekonomi yang menindas dan eksploitatif tersebut. Lalu langkah kedua adalah mengubah refleksi teologis yang macet (teologi sebagai suprastruktur) dengan tetap bertumpu pada komitmen iman dan panduan Kitab Suci. Sedangkan langkah terakhir adalah metode refleksi-diri—yang dengannya teologi pembebasan mempunyai mekanisme revolutif untuk mengubah pola dan metode yang dapat memperbarui dirinya sendiri.¹⁵

Berbeda dengan khazanah teologi Kristen yang kaya akan preseden teologi pembebasan, gagasan tentang teologi pembebasan kurang bergema dan bergaung dalam khazanah teologi Islam. Meski demikian, tak berarti sama sekali tidak terdapat pemikir muslim yang mempunyai *concern* terhadap teologi pembebasan. Salah satu pemikir Muslim tersebut adalah Farid Esack.

Farid Esack adalah intelektual-cum-aktivis Islam yang hidup di Afrika Selatan semasa pemerintahan rejim Apartheid. Farid Esack dilahirkan pada tahun 1959 di pinggiran kota Cape Town. Ia tumbuh besar di Bonteheuwel, sebuah kota untuk kulit berwarna, sebelum kemudian dipaksa pindah ke kota lainnya akibat peraturan apartheid yaitu Akta Wilayah Kelompok: sebuah hukum produk apartheid yang berupaya memisahkan dan menyisahkan sebagian kecil tanah untuk orang berkulit hitam dan keturunan India dan kulit berwarna. Di bawah rejim apartheid yang mendiskriminasi kehidupan bagi penduduk berkulit hitam seperti, masa kecil Esack berada dalam masa sulit dan kemiskinan akut. Kemiskinan dan ketimpangan

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 44-46.

sosial merupakan salah satu wujud dari sistem apartheid yang ada di Afrika Selatan.

Ketimpangan dan kemelaratan ini, menurut Esack, ditunjukkan oleh:

¹ ...orang kulit putih, yang jumlahnya hanya seperenam total populasi, memperoleh hampir dua pertiga pendapatan nasional, sementara orang kulit hitam, yang berjumlah hampir tiga perempat total populasi, hanya mendapat seperempatnya...Jutaan penganggur tidur dimana saja. Kami tidur dengan perut kosong, bangun tanpa ada yang dapat dimakan. Esok hari kami mencari kerja. Dan jika tak mendapatkannya, kami pun kembali dengan tangan hampa. Ketika pulang, kami mencari-cari sesuatu di kotak sampah...

Karena itu, kemelaratan dan penindasan menjadi bagian yang kelam dalam hidup Esack. Berada dalam tekanan kondisi semacam ini, ia berusaha membangun sebuah komitmen yang kekal untuk menegakkan keadilan.¹⁶

Meski hidup dalam pengapnya penindasan, Afrika Selatan pada dasarnya adalah sebuah negara yang mempunyai pluralitas agama dan sosial yang tinggi. Lebih dari itu, agama selalu memainkan peran yang penting di antara seluruh lapisan masyarakat Afrika Selatan.¹⁷ Meski hidup dalam kemelaratan, tetapi dalam sebuah perkampungan yang kumuh dan miskin, maka usaha pertama yang selalu dilakukan oleh masyarakat di Afrika Selatan adalah membangun rumah ibadah.¹⁸ Karena itu, semenjak usia 9 tahun, Esack telah menceburkan diri dalam aktivitas Jama'ah Tabligh, sebuah organisasi Islam yang memiliki jaringan internasional dan berpusat di Pakistan. Aktivitas Esack di Jama'ah Tabligh kemudian mengantarkannya untuk menuntut ilmu di Jami'ah Ulum al-Islamiyah di Pakistan. Setelah mengalami

¹⁶ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme*, - (Bandung: Mizan, 2000) hlm. 24

¹⁷ Faried Esack, "Contemporary Religious Thought In South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions" *Islam and Christian Muslim Relations*, Vol. 2, No. 2, Desember, - 1991, hlm 206.

¹⁸ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas...op.cit.*, hlm. 25.

kekecewaan dengan teologi konservatif Jamaah Tabligh, Esack sering mendatangi Gerakan Pelajar Kristen yang dibimbing oleh seorang teolog progressif, Norman Wray yang mempengaruhinya untuk mulai *concern* pada isu-isu kemanusiaan dan lintas agama. Sedangkan perhatiannya pada studi al-Qur'an dan teologi pembebasan mulai tersemaikan ketika ia belajar di Jami'ah Abi Bakar Karachi dan mendalami bidang studi ilmu al-Qur'an.¹⁹

Setelah sembilan tahun menghabiskan waktunya untuk belajar teologi di Pakistan, Esack kembali ke Afrika Selatan. Bersama tiga sahabat karibnya Adli Jacobs, Ebrahim Rasool dan Shamiel Manie dari University of Western Cape, ia membentuk organisasi yang bernama The Call of Islam pada tahun 1984 yang berafiliasi kepada Front Demokrasi Bersatu (UDF)—sebuah organisasi masyarakat lintas agama yang bertujuan untuk menentang rejim apartheid.

The Call of Islam memainkan peranan yang penting dalam penentangannya terhadap rejim apartheid. Dengan memadukan semangat teologi pembebasan dan solidaritas lintas agama untuk mendobrak *status quo*, The Call of Islam adalah sebuah paduan yang menarik. Tentang hal ini, Esack menceritakan aktivitasnya bersama UDF. Dengan ditemani oleh Allan Boesak yang membaca kitab suci, Pendeta Lionell Louw yang memimpin koor bersama, dan Hassan Solomo yang berdoa, Esack berkhotbah, bahwa:

...Kita saling bertemu: berbeda agama namun bersejawat dalam perjuangan. Sembilan belas orang kecil menanti dalam penjara yang dingin...Disini kita

¹⁹ Burhanuddin, *Farid Esack: Raison d'Etre Hermeneutika Pembebasan al-Qur'an*. Artikel di www.islib.com.

mengalami dialog antaragama pada tataran tertinggi. Hanya dalam delapan jam, kecurigaan dan ketidakpercayaan bertahun-tahun itu pun luluh...²⁰

Dalam karyanya, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (1997), Esack berusaha untuk memadukan hal yang penting yaitu semangat melawan ketidakadilan dan penindasan melalui teologi pembebasan. Pada dasarnya, usaha Esack ini adalah untuk menunjukkan adanya kemungkinan bagi solidaritas antar iman untuk bekerja sama membangun masyarakat yang adil.

Usaha Esack untuk memadukan dua hal ini—teologi pembebasan dan solidaritas antar iman—harus dipahami dari konteks dimana gagasannya disemaikan: Afrika Selatan. Pilihan untuk menggunakan teologi pembebasan adalah karena ia hidup dalam suasana penindasan rejim apartheid. Sedangkan pilihannya dalam menggandengkan solidaritas antar iman dengan teologi pembebasan adalah karena adanya pluralitas agama di Afrika Selatan yang tidak memungkinkan bagi Islam untuk membangun 'kekakuan teologis dalam membangun masyarakat yang adil.²¹

Meski belum memiliki karya tulis yang banyak, namun pemikiran Farid Esack tentang teologi pembebasan tetap merupakan kajian yang penting untuk ditelusuri agar pemikiran dan aktivisme Islam terus mampu berdenyut dalam menghadapi tantangan zaman yang semakin maju. Dan menegaskan urgensi gagasannya dalam masa kini, menurut Esack, wajah Islam di masa mendatang seharusnya adalah “wajah

²⁰ Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, *op. cit.*, hlm. 66. Gagasannya tentang Hermeneutika Al-Qur'an mengantarkan Faried Essack untuk menuliskan karya tentang studi al-Qur'an, yang berjudul *The Qur'an: A Short Introduction*, (Oxford: Oneworld Publication, 2002).

²¹ *Ibid.*, hlm. 32. Di samping itu, secara historis menurut Fr. Wahono Nitiprawiro, perkembangan gagasan teologi pembebasan pada tahap keempat (terkini) adalah berusaha mempertimbangkan keberadaan dan pengalaman berbagai agama dan tradisi sebagai spirit bersama. Fr. Wahono Nitiprawiro, *op.cit.*, hlm. xix.

Islam yang ramah, tetapi sekaligus juga bersemangat dalam perjuangan pembebasan dan keadilan”.²²

B. Rumusan Masalah.

Pembahasan tentang teologi pembebasan dalam perspektif Farid Esack sebagaimana dijabarkan di atas dapat dirumuskan menjadi beberapa rumusan masalah, di antaranya:

1. Bagaimana akar teologis dan sosiologis dari munculnya teologi pembebasan Islam Farid Esack?
2. Bagaimana bentuk metode dan konsep-konsep pokok dari teologi pembebasan Islam tersebut?
3. Bagaimana bentuk gerakan yang dihasilkan oleh teologi pembebasan Islam tersebut?

C. Tujuan dan Kegunaan.

Tujuan dan signifikansi dari penulisan ilmiah tentang gagasan dan ide Farid Esack tentang teologi pembebasan islam ini mempunyai beberapa tujuan diantaranya :

1. Sebagai usaha untuk memahami dan menelusuri akar-akar gagasan dan konsepsi teologi pembebasan di Afrika Selatan.

²² Farid Esack, *On Being Muslim: Menjadi Muslim di Dunia Modern*, (Surabaya: Erlangga, 2002), hlm. xxxi.

2. Untuk mengetahui metode teologi pembebasan Farid Esack.

Sedangkan kegunaan dari penulisan dan riset ini dapat diharapkan memenuhi beberapa hal yaitu :

- a. Secara akademis, hasil penulisan ini adalah sebagai upaya untuk melengkapi persyaratan kelulusan sebagai Sarjana Theologi Islam di jenjang strata satu.
- b. Secara ideal, memperkaya diskursus tentang teologi pembebasan islam, utamanya dalam perspektif Farid Esack.

D. Telaah Pustaka.

Cukup banyak karya tulis yang membahas teologi pembebasan. Meskipun demikian, tidak cukup banyak yang mencoba menelusuri gagasan teologi pembebasan dan solidaritas antar agama dalam terang pemikiran Farid Esack. Sebuah penelitian skripsi yang ditulis oleh Mukhlisin pada tahun 1999, berjudul *Hermeneutika Pembebasan: Studi Kritis Pemikiran Farid Esack dalam Konteks Pembebasan di Afrika Selatan*. Sebagai sebuah studi dalam bidang ilmu al-Qur'an, karya ini lebih banyak memusatkan kajiannya apada metodologi penafsiran al-Qur'an menurut Farid Esack. Karenanya, kajian semacam ini dengan semangat sosiologi pengetahuan berusaha untuk menelusuri kerangka teoritis hermeneutika pembebasan dalam terang pemikiran Farid Esack. Namun, karya ini belum membicarakan tentang solidaritas antar iman: baik diskursus maupun prakteknya dalam pengalaman Farid Esack. Karena itu, di samping akan menyinggung beberapa kajian tentang hermenutika

pembebasan, penelitian ini lebih akan memeriksa hal-hal yang bersifat sosiologis: perkembangan politik dan gerakan sosial keagamaan di Afrika Selatan, pemikiran dan praktik gerakan Farid Esack, serta relevansinya bagi gerakan sosial keagamaan Islam di masa kini.

Sedangkan tulisan yang lain adalah artikel Burhanuddin, *Farid Esack: Raison d'Etre Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an* (artikel dimuat di www.islib.com pada tanggal 12-05-2002). Karya ini, pada dasarnya, adalah pengantar pemula bagi mereka yang akan mempelajari pemikiran Farid Esack dalam konteks hermeneutika pembebasan. Salah satu sumbangan yang penting dalam artikel ini adalah keberhasilan Burhanuddin adalah memotret perkembangan pemikiran Farid Esack dengan merunut pada tiga karya pentingnya *But Musa went to Fir'aun!*, *Qur'an Liberation and Pluralism* dan *On Being Muslim*. Tetapi, sebagai sebuah artikel, karya ini tentu memiliki keterbatasan dalam membahas secara luas gagasan Farid Esack. Karena itu, penelitian ini lebih berupaya untuk melengkapi dan menambah kajian pada pemikiran Farid Esack. Meski demikian, penelitian ini, bagaimanapun, sangat dibantu oleh hadirnya beberapa tulisan di atas.

E. Metode Penelitian.

1. Jenis Penelitian.

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (*library research*), artinya penelitian yang akan dilakukan adalah dengan melalui karya-karya ilmiah, baik yang tertuang dalam buku, majalah, jurnal, makalah maupun data-data

kepuustakaan lainnya yang berkenaan dengan pemikiran dan gagasan teologi pembebasan.

2. Metode Pengumpulan Data.

Pengumpulan data-data penelitian dilakukan dengan membedakan antara data primer dan data sekunder. Data primer adalah objek kajian utama yang berupa karya-karya Farid Esack yang berkaitan langsung dengan gagasan teologi pembebasan, terutama karyanya *Membebaskan Yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme*, (Mizan: 2000) dan buku *On Being Muslim: Menjadi Muslim di Dunia Modern* (Erlangga: 2004), serta buku terbarunya *An Introduction to the Qur'an* (Oneworld: 2003)

Sedangkan data sekunder berupa tulisan-tulisan lain tentang gagasan teologi pembebasan, utamanya adalah karya Fr. Wahono Nitiprawiro yaitu *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis dan Isinya* (LKIS: 2000), dan karya Michael Amaladoss, *Teologi Pembebasan Asia* (Pustaka Pelajar dan Insist Press: 2001), serta karya Martin Chen Pr yang berjudul *Teologi Gustavo Guterrez: Refleksi dari Praksis Kaum Miskin* (Kanisius: 2002) dan buku yang hampir serupa yaitu karya A. Suryawarsita, SJ yang berjudul *Teologi Pembebasan Gustavo Guterrez* (Jendela: 2001), dan Michael Lowy *Teologi Pembebasan* (Pustaka Pelajar dan Insist Press: 2003). Sedangkan untuk memperkaya wacana teologi pembebasan dalam khazanah Islam, maka beberapa karya para pemikir muslim terdahulu semisal Ali Asghar Engineer yang berjudul *Islam dan Pembebasan* (LKIS: 1993) dan *Islam dan Teologi Pembebasan* (Pustaka Pelajar: 2003). Sedangkan karya sekunder lain yang cukup

membantu adalah karya Kazuo Shimogaki *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis atas pemikiran Hassan Hanafi* dan karya Ilham B. Saenong: *Hermenutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al Qur'an Menurut Hassan Hanafi*. Karya-karya ini utamanya untuk melihat khazanah pemikiran Islam tentang teologi pembebasan dan solidaritas antaragama.

3. Metode Pengolahan Data.

Sedangkan pendekatan penelitian ini memakai metode sejarah pemikiran kuntowijoyo. Sebagaimana diungkapkan oleh Kuntowijoyo, sejarah pemikiran didefinisikan sebagai *the study of the role of ideas in historical events and process*. dengan bertumpu pada sejarah pemikiran perorangan, maka tugas sesungguhnya dalam penelitian yang bertumpu pada sejarah pemikiran adalah memaparkan pemikiran-pemikiran yang mempunyai pengaruh pada kejadian sejarah tertentu, melihat konteks sejarahnya tempat pemikiran tersebut tumbuh dan muncul, serta relevansinya.

Penelitian yang memakai pendekatan sejarah pemikiran, biasanya bertumpu pada tiga jenis metodologi yaitu kajian teks, kajian konteks dan kajian hubungan antara teks dan masyarakatnya. Penelitian ini berupaya untuk melakukan kajian teks terhadap berbagai tulisan Farid Esack tentang teologi pembebasan. Sebagai kajian teks, maka penelitian ini berupaya untuk memaparkan genesis pemikiran Farid Esack dan konsistensi pemikirannya. Sedangkan sebagai kajian konteks, maka penelitian ini berupaya untuk mencari konteks sejarah, utamanya kondisi sosial dan politik tempat pemikiran Farid Esack tumbuh dan berkembang. Sedangkan sebagai kajian teks dan

realitas sosialnya, maka penelitian ini juga berupaya untuk membahas relevansinya dalam kondisi masa kini.²³

F. Sistematika Pembahasan.

Sistematika pembahasan skripsi ini dibagi menjadi enam dengan beberapa sub bab untuk mendapatkan sebuah hasil yang utuh dan sistematis :

Bab pertama merupakan pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua tentang biografi Farid Esack yaitu tentang riwayat hidup Farid Esack, karya-karya intelektual Farid Esack serta konteks sosial dan politik pada masa rejim Apartheid, yaitu semacam *locus theologicus* dimana gagasan Farid Esack tumbuh dan disemaikan.

Bab ketiga tentang gagasan dan pemikiran Farid Esack mengenai akar-akar teologis tentang teologi pembebasan islam di Afrika Selatan. Pembahasan ini meliputi pembahasan tentang akar teologis: islam dan transformasi sosial di Afrika Selatan dan mengapa teologi pembebasan Islam menjadi sebuah keharusan. Sedangkan sub bab kedua adalah akar sosio-politik: formasi gerakan Islam di Afrika Selatan.

Bab ke empat tentang metode dan konsep-konsep dalam teologi pembebasan islam Farid Esack. Sub bab pertama tentang hermeneutika sebagai metode dalam

²³ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Edisi Kedua, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003) hlm. 189-198.

teologi pembebasan islam Farid Esack. Sub bab kedua meliputi konsep-konsep kunci teologi pembebasan Farid Esack: meliputi yaitu metode hermeneutika Pembebasan Farid Esack, beberapa konsep kunci seperti tauhid, jihad, takwa, keberpihakan pada mustadhafin, menjadi pembahasan disini. Dan bagaimana Farid Esack memaknai ulang konsep tentang Islam, Iman dan Kufr. Sedangkan bagian ketiga mendiskusikan tentang konsep dasar teologi pembebasan dan solidaritas antar iman, yang mencakup tiga pembahasan yaitu pluralisme dan perjuangan untuk pembebasan dan keadilan sosial, pengalaman historis dalam masa kenabian Muhammad SAW, dan beberapa prinsip kolaborasi dan solidaritas antar iman.

Bab kelima tentang solidaritas lintas iman: yaitu yang berkaitan tentang bentuk gerakan sosial keagamaan dalam teologinya Farid Esack.

Bad enam tentang kesimpulan dan saran-saran

BAB II

FARID ESACK DAN KONTEKS SOSIAL-BUDAYA-POLITIK AFRIKA SELATAN

A. Masa Kecil yang Menderita: Dari Afrika Selatan Hingga Pakistan

Farid Esack lahir di pinggiran kota Cape Town, tepatnya di Wymberg, pada tahun 1959. Seperti halnya anak-anak kulit berwarna lain yang hidup di Afrika Selatan saat itu, Esack mengalami masa kecil dan kehidupan yang teramat berat dan sulit. Ayahnya pergi meninggalkan keluarganya, ketika ia bersama kelima saudara kandungnya masih kecil. Ibunya bekerja sebagai buruh pabrik kecil yang berangkat ketika hari masih gelap dan pulang ketika hari telah gelap pula. Penderitaan ini semakin bertambah mencekam, tatkala Esack menyaksikan ibunya menjadi korban pemerkosaan. Keluarga yang miskin dan terlunta-lunta ini lantas terusir dan pindah ke Bounteheuvel, sebuah kota tempat kulit berwarna, karena adanya aturan yang bernama Akta Wilayah Kelompok (*Group Areas Act*): hukum *apartheid* yang diberlakukan pada tahun 1952 ini hanya menempatkan dan menyisahkan sebuah tanah kering dan tandus untuk ditinggali oleh sekelompok kulit berwarna.¹

Sebagaimana digambarkan oleh Esack, rakyat Afrika Selatan utamanya kulit hitam dan berwarna hidup sengsara di bawah tiga lapis penindasan: *apartheid*, *patriarki*, dan *kapitalisme*. Berada dalam tiga lapis penindasan ini, mayoritas masyarakat Afrika Selatan hidup dalam kemelaratan absolut. Esack,

¹Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas, Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, (Bandung : Mizan, 1997), hlm. 24.

tentu saja, juga mengalami masa kanak-kanak yang teramat sulit. Dengan nada getir, Esack menceritakan bahwa:

... cukup lama kami bersekolah tanpa sepatu, dan saya masih ingat ketika saya mesti berlari menyeberangi tanah bersalju ke sekolah agar kaki tak sempat membeku. Dan, yang lebih menyakitkan, saya bersama kakak terpaksa berkeliling mengetuk pintu meminta sepotong roti atau mengaduk-aduk tempat sampah demi mencari sisa apel atau semacamnya.²

Penderitaan dan kemelaratan tampaknya bukan hanya milik Farid Esack dan keluarganya saja, tetapi milik seluruh rakyat Afrika Selatan yang berkulit hitam dan berwarna. Ketimpangan sosial dan kemiskinan memang menjadi salah satu manifestasi nyata dari politik apartheid di Afrika Selatan. Menurut Esack, kemelaratan dan ketimpangan ini ditunjukkan oleh fakta bahwa orang kulit putih yang berjumlah hanya seperenam dari total populasi bangsa Afrika Selatan, memperoleh hampir dua pertiga pendapatan nasional, sementara orang kulit hitam yang berjumlah hampir tiga perempat total populasi, hanya mendapat seperempatnya. Menyaksikan penindasan dan ketimpangan sosial yang diakibatkan oleh sistem apartheid ini, Esack meneguhkan suatu komitmen kekal untuk perjuangan menegakkan keadilan.

Meskipun hidup di bawah kepengapan penindasan pada dasarnya masyarakat Afrika Selatan adalah masyarakat yang religius, tetapi sekaligus memiliki pluralitas agama dan sosial yang tinggi. Agama selalu memainkan peranan sosial yang penting. Agama menjadi sauh kultural bagi perjuangan dan pertahanan hidup di tengah padang pasir yang tandus di Port Jackson, Bounthewel.³ Religiusitas yang sedemikian meresap dalam sedimen sosial

² *Ibid.*, hlm. 24.

³ *Ibid.*, hlm. 25.

masyarakat Afrika Selatan membuat Esack terdidik dalam nuansa religiusitas yang kental.⁴ Esack tumbuh menjadi pemuda yang sangat religius, kelak bahkan digelari dengan julukan *Si Sufi*, Meski demikian, Esack memiliki kepedulian yang mendalam terhadap penderitaan masyarakat sekitarnya.⁵

Esack juga bergelut dengan pluralitas sosial dan agama yang sedemikian tinggi di Wynberg maupun Bounthewel. Ia dididik berdasarkan Pendidikan Nasional Kristen dengan pola pendidikan agama konservatif yang bertujuan untuk mengekalkan sistem apartheid dan mengawetkan *status quo*. Selain itu, ia mempunyai banyak tetangga yang beragama Yahudi, Kristiani dan Baha'i, kepada siapa keluarganya sering memperoleh bantuan finansial serta kehangatan solidaritas, kemanusiaan dan cinta kasih.⁶

Tiga aspek ini—religiusitas dan kepedulian yang mendalam, serta pengalaman menerima “Yang Lain”—kelak menjadi batu alas bagi perjuangan dan keyakinan teologisnya. Religiusitas dan penghayatannya terhadap ketidakadilan, membuat Esack memegang kepercayaan secara gigih bahwa Tuhan pasti adil dan berpihak pada kaum tertindas. Esack muda meyakini jika ia menginginkan kemerdekaan dan keadilan, ia harus berjuang dan ‘membantu’ agama Tuhan.⁷ Karena itu, sejak masa muda ia sudah bergabung dalam berbagai organisasi yang memperjuangkan kemerdekaan dan keadilan. Sejak berumur sembilan tahun, Esack mulai bergiat dalam Jama'ah Tabligh: sebuah gerakan kebangkitan Muslim internasional. Ia terlibat aktif menjadi sekretaris masyarakat

⁴ Farid Esack, *On Being A Muslim: Menjadi Muslim di Dunia Modern*, (Surabaya: Erlangga, 1999), hlm. 21.

⁵ *Ibid.*, hlm. 59.

⁶ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, *op.cit.*, hlm. 25.

⁷ *Ibid.*, hlm. 26.

yang mengatur masjid dan juga guru madrasah. Tak hanya itu, Esack muda bergabung di sejumlah aktivitas pergerakan untuk memperjuangkan keadilan dan kemerdekaan di Aksi Pemuda Nasional (ANY) dan Asosiasi Cendekiawan Kulit Hitam Afrika Selatan (SABSA) yang membuatnya harus ditahan oleh Pasukan Khusus. Kedua organisasi yang bermarkas di Christian Institute ini menuntut perubahan sosial-politik secara radikal. Keterlibatan Esack pada gerakan ini menorehkan kekagumannya pada Pendeta Reverend Theo Kotze yang selalu memberikan fasilitas ibadah dan perlindungan istimewa kepada kaum muslim di Afrika Selatan.⁸

Dalam karyanya, *On Being Muslim*, Esack melukiskan pengalamannya di lapangan gerakan melawan apartheid ini sebagai perpaduan sinergis antara keimanan yang transendental dan aktivisme sosial-politik yang menyala-nyala. Baginya, spiritualitas bisa terwujud bukan hanya dalam ibadah formal, tetapi juga dalam upacara kematian bagi pembunuhan rasial atau dalam aksi-aksi demonstrasi. Semangat ini, bagi Esack, diinspirasi oleh prototipe modus keberagamaan pada masa Nabi, yaitu “menjadi prajurit perang yang gagah berani di atas kuda pada siang hari, dan menjadi zuhud yang tak lepas dari tikar sembahyang di malam hari”. Keimanan dan perjuangan menegakkan keadilan, bagi Esack adalah sebetuk komunikasi terhadap Tuhan sebagai pusat dari aktivitas kehidupan sembari tetap berupaya keras untuk bergulat dengan membentuk dunia dan ‘menyucikannya’ kembali.⁹

⁸ Zakiyudin Baidhaw, “Hermeneutika Pembebasan Al-Qur’an: Perspektif Farid Esack” dalam Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsudin (ed), *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 195-196.

⁹ Farid Esack, *On Being Muslim*, *op.cit.*, hlm.26.

Setelah menyelesaikan bangku sekolah di Afrika Selatan, Esack memperoleh beasiswa untuk melanjutkan kuliah di Pakistan dengan mempelajari teologi selama delapan tahun. Di Pakistan, negeri tempat kelahiran Abul A'la al-Maududi ini, Esack belajar di sebuah universitas yang bernama *Jami'ah Alimiyyah al-Islamiyah*, tepatnya di kota Karachi. Universitas dan dunia pendidikan di Pakistan, menurut Esack, dijalankan berbasis pada teologi yang teramat konservatif yang memandang jelek segala sesuatu yang bersifat duniawi. Dididik dalam suasana keagamaan yang konservatif, tidak justru membuat Esack terjatuh larut dalam dogmatisme dan kekakuan beragama. Di Pakistan Esack mempunyai beberapa pengalaman yang membuatnya justru semakin sadar bahwa konservatisme agama, sebagaimana ditunjukkan di lingkungan akademisnya di Pakistan, tidak menawarkan apapun bagi modal dasarnya untuk berjuang di Afrika Selatan. Suatu kali, Esack menceritakan bahwa:

... Derrick Dean, seorang aktivis muda Kristen, suatu malam mengunjungi saya di ruang madrasah yang saya tempati bersama enam orang lainnya. Reaksi Haji Bhai Padia, pemimpin Jama'ah Tabligh Afrika Selatan, mengejutkan saya. Begitu mengetahui bahwa Derick bukan seorang Muslim, dia memintanya untuk mengucapkan kalimah syahadat. Saya menghormati Derick seperti apa adanya, tetapi saya pun mencintai Bhai Padia, diam-diam saya merasa malu.¹⁰

Dari pengalaman itu, Esack semakin meyakini bahwa konservatisme agama tidak akan membantunya dalam perjuangan untuk melawan rejim Apartheid. Populasi muslim di Afrika Selatan hanya 1.32%: sebuah angka prosentase yang membuat Esack menyadari bahwa di negerinya Islam adalah agama minoritas. Karena itu, Esack membenci setiap perlakuan diskriminatif dan

¹⁰ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, loc.cit. 27.

tidak adil terhadap kelompok minoritas.¹¹ Semenjak kejadian itu, Esack semakin meyakini bahwa ia harus segera beralih dari teologi yang konservatif kepada sebuah teologi yang lebih menekankan pada praksis-progresif, dimana cita-cita pembebasan dan solidaritas agama menjadi batu alasnya.

Sejak itu Esack kerap berpartisipasi pada diskusi yang diadakan oleh Gerakan Pelajar Kristen. Di organisasi ini, Esack menghayati dan menyaksikan bagaimana orang Kristen berusaha memaknai kehidupan dalam lingkungan yang tak adil dan eksploitatif. Proses *passing over*¹² ini memupuk kekagumannya pada sejumlah konsepsi teologi pembebasan. Sekilas, fakta ini tampak ironis, sebab dari pergaulannya pada teologi dan komunitas Kristen-lah justru ia memperoleh pencerahan dalam terang teologi yang berwatak praksis-liberatif, sementara dari lingkungan sosial Muslim, Esack justru mencecap tradisi keberagamaan yang konservatif dan intoleran. Keterlibatan yang erat di organisasi Pelajar Kristen tersebut membuat Esack berkenalan dengan Bruder Norman Wray, seorang yang menurutnya memberikan banyak inspirasi dalam pemikirannya, yang kemudian mengundang dan memintanya untuk mengajar Studi Islam di sekolah yang dipimpin oleh Wray. Esack semakin mengasah keberpihakannya pada kaum lemah dan solidaritas antar imannya ketika ia mengajar di perkampungan kumuh Hindu dan Kristen dan merawat anak-anak terlantar. Pengalaman ini kelak

¹¹ Farid Esack, "Muslim in South Africa: The Quest for Justice" dalam *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa*, BICRA, 1987, hlm. 6.

¹² Istilah *passing over* dipopulerkan oleh John S. Dunne yang bermakna "melintas dari satu budaya ke budaya yang lain, dari satu cara hidup ke cara hidup yang lain, dari satu agama ke agama yang lain...dimana proses pelintasan itu diikuti oleh kembali kepada budaya, cara hidup, dan agama sendiri dengan wawasan yang lebih baru dan segar". Selengkapnya, Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF(ed), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Yayasan Paramadina, 1998), hlm. xiv.

menghantarkannya pada kemampuan mengorganisir dan berbicara pada massa publik yang luas.¹³

Setelah menyelesaikan studi Pasca Sarjana dalam riset tentang studi Qur'an di Jami'ah Abu Bakr, Karachi, pada tahun 1982 Esack kembali ke tanah leluhurnya: Afrika Selatan.¹⁴ Pada saat itu, Afrika Selatan di bawah kekuasaan rejim apartheid yang dipimpin oleh Presiden P.W. Botha sedang mengalami fase pergolakan keras. Ketika Esack kembali ke tanah kelahirannya, fase perjuangan melawan apartheid di Afrika Selatan telah memasuki fase-fase puncak perjuangan.¹⁵ Tetapi justru di saat-saat puncak itu, ia memainkan peranan gerakan sosial keagamaan yang teramat penting.

Sebelum menguraikan lebih lanjut peranan Farid Esack dalam menggerakkan gerakan sosial keagamaan bersama The Call of Islam, sebuah organisasi Islam progresif yang didirikannya bersama Imam Ebrahim Rasool dan Imam Hassan Solomon yang berafiliasi pada UDF (United Democratic Front), terlebih dahulu akan dijelaskan tentang konteks sosial yang mengitari kehidupan Esack, yaitu Afrika Selatan yang berada dalam sistem apartheid yang biadab.

B. Afrika Selatan: Budak di Negeri Sendiri

Afrika Selatan mempunyai tapak sejarah yang panjang dan purba. Ditengarai bahwa manusia modern telah meninggalkan negeri ini selama 100.000 tahun. Bahkan, kehadiran manusia primitif dianggap telah menempati negara di

¹³ Farid Esack, *Membeaskan yang Tertindas*, *op.cit.*, hlm. 28.

¹⁴ Burhanuddin, *Farid Esack: Raison d'Etre Hermeneutika Pembebasan al-Qur'an*. Artikel di www.islib.com.

¹⁵ Benjamin Poground, *Nelson Mandela* (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 76.

benua hitam ini selama 3,5 juta tahun yang lalu. Ini dibuktikan dengan banyaknya fosil manusia purba di Gua Sterkfontein, yang berdekatan dengan kota Johannesburg dan Pretoria.¹⁶

Suku pertama yang menempati wilayah Afrika Selatan adalah suku San yang merupakan suku pemburu dan pengumpul makanan yang telah menghuni padang Sahara Afrika semenjak 10.000 tahun yang lalu. Disusul kemudian oleh suku Khoikhoi yang merupakan suku peternak yang hidup dan mendiami Afrika Selatan sejak 2000 tahun yang lalu. Sedangkan suku Nguni merupakan kelompok pandai besi yang juga mencari nafkah dari bertani dan beternak. Suku Nguni menghuni sebagian besar benua Afrika. Suku ini merupakan populasi terbesar yang kemudian dikenal sebagai “orang Afrika”.¹⁷

Sejarah modern Afrika Selatan dimulai sejak kedatangan orang Eropa yang pertama kali mendarat di negeri ini di Cape Town, tempat dimana Esack lahir dan berjuang. Sejarah Afrika Selatan bertali-temali dengan sejarah Indonesia. Sebagai sesama negara bekas koloni, kedatangan Eropa ke Afrika Selatan ditandai oleh masuknya VOC/Serikat Hindia Timur Belanda pada tahun 1652. Seperti halnya yang terjadi di Indonesia, kedatangan awal VOC di Afrika Selatan, tepatnya di Cape Town, adalah misi dagang. Pada awalnya, kota ini dimaksudkan sebagai pusat pelabuhan dan transit untuk sejumlah kapal yang melaluinya. Tetapi, misi dagang ini berkembang menjadi koloni, ketika petani-petani Belanda membuka ladang-ladang pertanian dan perkebunan. Saat kapitalisme perkebunan ini berkembang semakin meluas dan membesar, para penduduk kolonial itu

¹⁶ “Sejarah Afrika Selatan”, dari www.wikipedia.com

¹⁷ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, *op.cit.*, hlm. 45.

memerlukan budak-budak yang didatangkan dari negeri-negeri di Afrika Timur, Madagaskar dan sejumlah orang buangan dari Indonesia.

Cengkeraman kolonialisme Belanda di Afrika Selatan semakin kokoh ketika VOC pada tahun 1679, dalam upayanya untuk melakukan ekstensifikasi pertanian, mengambil keputusan untuk menempatkan lebih banyak penduduk Eropa di negeri ini. Para pendatang dari Jerman atau Belanda diiming-imingi ladang yang luas secara percuma jika mereka bersedia pindah ke Cape Town. Sembilan tahun setelah kebijakan politik tersebut, serombongan orang yang melarikan diri dari penindasan kerajaan Perancis masuk ke daerah ini. Para pelarian (*exiles*) ini menanam anggur untuk diproduksi menjadi minuman anggur dan *brandi* yang sangat dibutuhkan di pasaran Eropa.¹⁸ Hasil ekspor anggur ini, secara perlahan-lahan, menempatkan Afrika Selatan sebagai daerah yang memberi keuntungan bagi VOC, dan karenanya menjadi “gabus tempat Belanda mengapung”.

Inggris menggantikan Belanda pada tahun 1795 dengan menduduki Tanjung Harapan dan kemudian daerah Natal. Afrika Selatan mulai mengalami gelombang kedatangan orang Inggris. Pada pertengahan tahun 1800, cikal bakal negara Afrika Selatan dimulai ketika orang kulit putih mendirikan dua negara yaitu Republik Afrika Selatan di Transvaal dan Orange Free State.

Gelombang kedatangan orang Eropa tahap kedua dimulai ketika ditemukan tambang berlian di Cape pada tahun 1860-an. Pada tahun 1871, pihak Inggris merebut semua tambang berlian di negeri ini. Mereka menaklukkan

¹⁸ “Sejarah Afrika Selatan, www.wikipedia.com.”

daerah-daerah kulit hitam yang berujung pada perang Anglo-Zulu pada tahun 1879. Dan, kerajaan Zulu jatuh ke tangan Inggris. Kekuasaan Inggris semakin bertambah kuat semenjak ditandatanganinya Perjanjian *Vereniging* yang lantas menempatkan pihak Inggris untuk memerintah secara penuh di Afrika Selatan.

Negara Kesatuan Afrika Selatan mulai didirikan pada tahun 1910, yang terdiri dari empat daerah yaitu Cape, Natal, Transvaal dan Free State. Kesatuan ini merupakan rancangan kulit putih dari segi hak dan kuasa politik, sementara kulit hitam semakin dikesampingkan dan disingkirkan. Penduduk berkulit hitam seperti menjadi budak di negeri sendiri. Akibatnya, mereka menentang kesatuan ini. Inilah fase-fase awal dijalankannya kebijakan apartheid. Pada tahun 1913, untuk semakin memperkokoh kolonialismenya, ditetapkan Akta Tanah Pribumi. Akta ini menetapkan bahwa pribumi dan kaum kulit hitam hanya boleh menempati kawasan-kawasan yang disebut "*homeland*" yang jumlahnya tak lebih dari 13% dari seluruh wilayah Afrika Selatan. Akta ini pada dasarnya telah merampas 90% tanah milik pribumi kulit hitam kepada kulit putih. Akibat dari pemberlakuan akta ini, jutaan kaum pribumi hidup dalam kesengsaraan dan penderitaan yang mendalam. Di tanah air mereka sendiri, kaum kulit hitam ini dipaksa bertekuk lutut menjadi budak yang kehilangan tanah dan harapan hidupnya sendiri. Hal ini diperparah oleh adanya aturan yang melarang orang kulit hitam untuk membeli tanah di pusat perkotaan.¹⁹

¹⁹ Benjamin Poground, *op.cit.*, hlm. 20.

Sistem apartheid semakin menancapkan kuku kekuasaannya di Afrika Selatan ketika Partai Kebangsaan, sebuah partai yang berideologi fasis²⁰, mengambil alih kekuasaan dan menjalankan politik diskriminasi rasial. Mulai saat itu berbagai kebijakan apartheid yang sangat tidak memihak orang berkulit hitam dan berwarna diberlakukan. Kebencian rasial, serta prasangka rasial, disebarkan tidak hanya melalui riset-riset ilmiah, pidato-pidato resmi kenegaraan, khutbah di tempat ibadah, tetapi juga dalam bentuk yang paling telanjangnya: undang-undang. Bentuk undang-undang pertama yang menopang sistem ini antara lain adalah diberlakukannya *Population Registration Act*. Dalam akta yang dibuat pada tahun 1950 ini, penduduk Afrika Selatan diharuskan mendaftarkan diri berdasarkan rasnya. Untuk menyokongnya, dibuatlah Dewan Klasifikasi Ras yang bertugas untuk mengetuk keputusan final tentang ras apa yang dimiliki oleh seseorang, dan dengan demikian, untuk diklasifikasi hak-haknya. Sebuah akta lain yaitu Akta Pelarangan Kawin Campuran dibuat pada tahun 1949. Akta ini berisi larangan pernikahan campuran antara orang kulit hitam dan orang kulit putih.²¹

Sementara akta lain yang semakin membuat segregasi kulit putih dan kulit hitam semakin lebar adalah *Group Areas Act* (Akta Wilayah Kelompok) yang ditetapkan pada tahun 1950. Akta inilah yang membuat Farid Esack harus pindah dari tanah kelahirannya dan hidup terlunta-lunta di Bountehewel. Akta ini berupaya menyisahkan secara fisik kulit hitam dari kulit putih dengan menyisahkan sebagian kecil lahan yang tandus dan kering bagi kulit berwarna, sedangkan daerah yang subur dan ramai dikuasai oleh kulit putih.

²⁰ Paul Wilkinson, *New Fascist* (Yogyakarta: Resist Book, 2005), hlm. 124.

²¹ "History of South Africa in the Apartheid Era", dari www.wikipedia.com

Bentuk akta yang lain yang juga diterapkan adalah Akta Pelarangan terhadap Komunisme. Akta ini diberlakukan oleh rejim apartheid akibat perlawanan yang keras oleh kelompok sayap Kiri terhadap rejim apartheid. Pada praktiknya, akta ini lebih digunakan untuk memberangus kelompok-kelompok radikal yang mulai tersebar dalam kelompok Liga Pemuda ANC²², yang dipimpin oleh Nelson Mandela, Oliver Tambo, dan Walter Sisulu, dan sejumlah kalangan agamawan yang mengusung teologi pembebasan seperti Steve Biko, Desmond Tutu dan Allan Boesak.²³

Di bidang pendidikan segregasi antara kulit hitam dan kulit putih dibuat semakin menganga lebar dengan diberlakukannya *Bantu Education Act*, no 47 1953 dan *Extension of University Education Act* 45 1959. Kedua akta ini diberlakukan untuk membatasi mobilitas sosial kulit berwarna melalui jalur pendidikan. Bahkan, dalam akta tentang pendidikan di universitas tersebut rejim apartheid menciptakan sistem pendidikan yang terpisah antara kulit putih, kulit hitam dan orang Asia.²⁴

Ringkasnya, kehadiran sistem apartheid dalam relung kehidupan masyarakat Afrika Selatan makin lama makin mengeras. Semakin banyak peraturan yang di luar batas-batas kemanusiaan diterapkan. Di jalanan, setiap orang kulit hitam didiskriminasi: mereka diharuskan membawa karcis jalan kemana pun ia pergi. Jika orang kulit hitam tertangkap oleh satuan keamanan tidak membawa karcis jalan ini, maka mereka disiksa, dianiaya dan diahan.

²² Benjamin Poground, *op.cit.* hlm. 19.

²³ J.M. Oguogho, "South African Liberation Theologies versus Racism and the Apartheid System" dalam *African Ecclesial Review*, 1989, hlm. 168-169.

²⁴ "History of South Africa in the Apartheid Era" dalam www.wikipedia.com

Ribuan orang kulit hitam menjadi korban akibat kebijakan yang zalim ini. Tak hanya itu, di pelbagai stasiun, universitas, perpustakaan, bahkan pantai-pantai selalu terdapat tanda yang memisahkan kulit hitam dan kulit putih lainnya. Penggusuran terhadap lahan dan wilayah yang dimiliki oleh kulit berwarna, jika dipandang lahan tersebut berguna untuk kegiatan bisnis, adalah pemandangan yang biasa. Hal ini diperparah oleh adanya aturan yang melarang kegiatan bisnis oleh kulit berwarna. Hanya kulit putihlah yang dibolehkan untuk mengeruk keuntungan. Afrika Selatan adalah cermin dimana kapitalisme dan rasialisme bersekutu membentuk sebuah rejim yang jahat.²⁵ Mengutuk persekutuan ini, Uskup Desmond Tutu mengungkapkan bahwa “apartheid sama jahat, sama tak bermoralnya dan bertentangan dengan kitab Injil, sebagaimana Nazisme”.²⁶ Nazisme, sebagaimana diketahui, menggabungkan kapitalisme negara dengan rasialisme.²⁷ Senada dengan hal ini, Bernard Magubane, seorang pejuang dan teolog pembebasan mengatakan bahwa ketertindasan rakyat Afrika Selatan adalah akibat struktur kapitalisme dan kebencian rasialisme. Analisis ini kelak dilengkapi oleh Farid Esack dengan menambahkan satu struktur penindasan lainnya: patriarkhi.²⁸

Penderitaan yang dialami oleh masyarakat ini, sebagaimana dalam pengalaman Farid Esack sendiri, juga dialami secara mengenaskan oleh anak-anak. Pada tahun 1986 UNICEF mengungkapkan bahwa tingkat kematian bayi

²⁵ Benjamin Poground, *op.cit.*, hlm. 39.

²⁶ “Pemerintahan Apartheid: Perbudakan Modern Kulit Hitam” dalam *Mawas Diri*, 1998, hlm. 37.

²⁷ Mansour Faqih, “*Mewaspada Fasisme*”, kata pengantar dalam Hugh Purcell, *Fasisme* (Yogyakarta: Resist Book, 2004), hlm. xii.

²⁸ J.M. Oguogho, *loc.cit.*, 168.

dan balita di Afrika Selatan mencapai 20%. Rata-rata balita dan anak bayi di Afrika Selatan ini meninggal sebelum mencapai umur 5 tahun. Ratusan kasus penahanan, dan bahkan hukuman mati, diberlakukan juga atas anak-anak. Tanpa mengindahkan hukum internasional, rejim apartheid mengakibatkan ratusan anak-anak kulit hitam menemui kematian secara mengenaskan.²⁹

Berada dalam struktur sosial yang menghimpit dan menghisap ini sejumlah gerakan pembebasan lahir. Gerakan pembebasan ini bertumpu pada tiga poros kekuatan: gerakan kaum komunis, gerakan kaum nasionalis dan gerakan kaum agamawan. Kaum komunis, dengan bertumpu pada Partai Komunis Afrika Selatan, meski akhirnya partai ini dibubarkan pada tahun 1950, memulai aksi perlawanannya pada 1 Mei 1950, yang bertepatan dengan hari buruh (*Mayday*), dengan menyerukan pemogokan umum yang memprotes pelarangan terhadap keberadaannya. Polisi dan tentara menyambut aksi ini dengan berondongan peluru. Puluhan aktivis serikat buruh dan pemimpin partai terbunuh dan dieksekusi. Ditambah dengan adanya larangan terhadap keberadaan partai komunis, secara perlahan peranan kaum komunis dalam perjuangan pembebasan di Afrika Selatan mulai surut.³⁰

Tonggak perjuangan pembebasan selanjutnya beralih pada kaum nasionalis radikal yang tergabung dalam Liga Pemuda ANC (*African National Congress*). Sejatinya ANC telah berdiri semenjak 1912, dengan memprotes perlakuan kulit putih yang menempatkan warga kulit hitam sebagai warga negara kelas dua. Protes ini tidak mendapat tanggapan oleh pemerintahan Inggris. Dalam

²⁹ Mawas Diri, *loc.cit.*, 36-37.

³⁰ Benjamin Poground, *op.cit.*, hlm. 87-88.

perkembangannya, ANC mengalami radikalisi semenjak kehadiran Walter Sisulu dan Nelson Mandela yang membentuk Liga Pemuda ANC. Kelompok pemuda radikal ini mengimani jalan non-kolaborasionis terhadap rejim apartheid. Mereka juga meyakini bahwa perlawanan terhadap kulit putih harus dimulai dengan menghimpun kesadaran yang massif di antara kulit hitam. Di bawah pimpinan Nelson Mandela, ANC mengalami peningkatan jumlah anggota, dan sekaligus eskalasi perlawanan yang kian memanas. Selama kurun waktu 1950an-1980an, Mandela dan berbagai kelompok lainnya menjalankan sebuah revolusi sosial yang memicu perlawanan rakyat di seluruh negeri.³¹

Kelompok lainnya yang juga turut menyumbangkan peran penting dalam perjuangan pembebasan Afrika Selatan adalah kalangan agamawan. Sebagaimana disebut oleh Esack, agama memainkan peranan penting dalam struktur sosial masyarakat Afrika Selatan. Karena itu, perjuangan pembebasan yang memakai baju agama dan menggunakan dalil-dalil agama juga turut memainkan peran yang signifikan.³² Bahkan, pejuang pembebasan seperti Nelson Mandela pun juga harus memakai ‘bahasa agama’ sebagai alat perlawanan. Di kalangan Katolik dan Kristen, perlawanan terhadap rejim apartheid menggunakan teologi pembebasan sebagai metode perjuangan. Beberapa tokoh teolog pembebasan—beberapa diantaranya juga merupakan penyokong perjuangan kaum muslim yang dipimpin oleh Esack—adalah Steve Biko, Allan Boesak, dan Desmond Tutu.

Steve Biko pada asalnya bukanlah seorang teolog. Ia merupakan mahasiswa kedokteran dan sekaligus aktivis revolusioner. Sebagaimana Esack,

³¹ “The History of South Africa in Aphartheid Era” dari www.wikipedia.com.

³² Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, *op.cit.*, hlm. 30.

sosok pejuang revolusioner yang berupaya mengawinkan kesadaran politis kulit hitam dan teologi ini bertempat tinggal di Cape Town. Tidak begitu banyak diketahui bagaimana Steve Biko mempengaruhi Farid Esack, karena mereka menggeluti fase perjuangan yang berbeda. Tetapi setidaknya arus perlawanan terhadap rejim apartheid dengan menggunakan spirit agama di Afrika Selatan menjadi 'semakin bertenaga' berkat kepeloporan tokoh karismatik yang mendirikan Gerakan Kesadaran Kaum Hitam (*Black Consciousness Movement*) ini. Selain bertumpu pada penjelasan teologis, Gerakan Kesadaran Kaum Hitam pada dasarnya merupakan sebuah gerakan yang menekankan pada psikologi pembebasan, kesadaran politik kaum kulit hitam dan oposisi non kekerasan terhadap apartheid. Biko mengangankan bahwa konsepsi teologinya mampu membantu integrasi radikal seluruh ras di Afrika Selatan ke dalam suatu sistem sosio-ekonomi dan politik yang akan menggantikan sistem apartheid. Dalam kata-katanya sendiri, Biko mengungkapkan bahwa teologinya:

... seeks to relate God and Christ, once more, to the black man and his daily problems. It wants to describe Christ, as fighting God, not a passive God, who allows a lie to rest unchallenged. It grapples with existential problems and does not claim to be a theology of absolutes. It seeks to bring back God to the black man and to the truth and reality of his situation.³³

Sepanjang hidupnya, Biko membaktikan perjuangannya untuk menuntut hak-hak sipil dan politik yang menjamin partisipasi demokratis bagi kulit hitam di Afrika selatan. Artinya, kaum kulit hitam sebagai pemilik sah negeri di benua hitam ini seharusnya diletakkan sebagai pemilik sah negeri tersebut, bukan menjadi budak di negeri sendiri. Biko menginginkan agar kaum kulit hitam

³³J.M. Oguogho, "Biko and Revolution in South Africa: A Liberation Theological Excursus" dalam *Eclessial African Review*, 1992, hlm.3-5.

mampu mengembangkan institusi sosialnya sendiri. Dan langkah selanjutnya, menurut Biko, adalah membangun kekuatan untuk merebut kekuasaan secara radikal dan revolusioner. Sebab kaum kulit putih yang tidak akan memberikan kursi kekuasaannya secara percuma.³⁴

Dalam perkembangannya, gagasan teologi pembebasan Biko lebih banyak bertumpu pada analisis kelas dan modus produksi—sebuah corak analisa sosial yang dipinjam dari tradisi *Marxisme*—yang seialur dengan corak teologi pembebasan Amerika Latin. Hal ini dimungkinkan karena Biko banyak terinspirasi oleh gagasan teologi pembebasan Juan Luis Segundo dan Gustavo Guterrez. Setelah menemui kemartirannya dengan disiksa dan dibunuh oleh rejim apartheid, gagasan Biko dilanjutkan oleh teolog pembebasan yang lain yaitu Allan Boesak dan Desmond Tutu.

Dalam sebuah Konferensi Pan-Afrika yang membahas tentang Teologi di Dunia Ketiga pada tanggal 17-23 Desember 1977, Boesak dan Tutu menjelaskan dasar-dasar teologi pembebasannya yang bertolak dari pengalaman ketertindasan rakyat Afrika Selatan.³⁵ Seluruh akar teologi pembebasan, bagi Tutu, adalah usaha untuk mengeluarkan manusia dari penindasan, kejahatan yang terorganisir eksploitasi manusia atas manusia yang lain. Desmond Tutu menyebut teologi pembebasannya sebagai teologi hitam (*The black theology*)—yang bermakna bahwa kaum hitamlah yang menerima penindasan dan eksploitasi tersebut dan

³⁴ *Ibid.*, hlm. 6.

³⁵ Kofi Appiah-Kubi dan Sergio Torres (ed), *African Theology En Route* (New York: Orbis Books, 1979).

bahwa kaum hitamlah yang harus meretas pembebasannya melalui pemahaman radikal atas pesan-pesan ilahiah.³⁶

Senada dengan hal itu, Boesak juga menjuluki teologinya sebagai teologi kesadaran kaum hitam (*The black consciousness theology*)—yang berarti bahwa teologi harus memicu kesadaran kaum hitam bahwa mereka adalah juga anak-anak Tuhan yang mempunyai hak untuk ‘mengada-di-dunia’. Teologi kesadaran kaum hitam, dengan demikian, harus merajut kesadaran tersebut, dan melawan segala macam hambatan yang menghalangi usaha kaum hitam untuk ‘mengada-di-dunia’. Bagi Boesak, hambatan bagi kaum kulit hitam untuk ‘mengada-di-dunia’ adalah sistem apartheid yang semenjak awal telah melakukan segregasi manusia berdasarkan warna kulit. Dalam ungkapannya,

Black people in South Africa are not being oppressed because they are Muslim, or because they are Methodist, or because they are wayward Presbyterian or Dutch Reformed; they are being oppressed because they are black, because they are not born white.³⁷

Tutu dan Boesak merumuskan konsepsi teologisnya kemudian dengan teologi *Exodus*. Rumusan ini berangkat dari sebuah pemahaman bahwa peristiwa *exodus* (hijrah) bangsa Israel ke Mesir yang terdapat dalam kitab suci Injil merupakan titik tolak yang dapat dipakai untuk memberi alas bagi teologi pembebasannya. Makna eksodus ini, bagi keduanya, adalah untuk hijrah dan berpindah dari sistem apartheid kepada sistem yang lebih adil. Namun, hal ini bukan menunggu keajaiban Tuhan seperti termaktub dalam kitab suci melainkan melalui usaha keras bangsa kulit hitam Afrika untuk menciptakan sistem yang

³⁶Desmond Tutu, “The Theology of Liberation in Africa” dalam Kofi Appiah-Kubi dan Sergio Torres (ed), *African Theology En Route* (New York: Orbis Books, 1979), hlm. 162-165.

³⁷Allan Boesak, “Liberation Theology in South Africa” dalam *Ibid.*, hlm. 170.

baru. Dalam konteks ini, maka eksodus tidak juga bermakna menghilangkan eksistensi kaum kulit putih di Afrika, melainkan menghilangkan segenap hak-hak istimewa yang memungkinkan mereka menindas kulit hitam dan memperlakukan mereka sebagai manusia kelas dua.³⁸

Berbagai gagasan teologi pembebasan ini hidup pada saat Esack bergelut bersama *The Call of Islam* untuk melawan rejim apartheid. Hal ini bisa ditelusuri melalui sokongannya terhadap gagasan dan perjuangan Allan Boesak.³⁹ Kegigihan Esack untuk menempatkan Islam sebagai spirit perjuangan melawan ketidakadilan di Afrika Selatan adalah bukti bahwa berbagai corak teologi pembebasan yang hidup di Afrika Selatan telah berpengaruh sepanjang kehidupannya. Ditambah dengan kemenangan Revolusi Islam di Iran, yang diberi sentuhan oleh gagasan-gagasan radikal Ali Syariati, maka menambah keyakinan bagi Esack bahwa usaha untuk mengkonvergensi antara spirit perlawanan yang terdapat dalam Qur'an dan Sunnah dengan situasi di Afrika Selatan adalah hal yang memungkinkan.⁴⁰

C. Perjuangan Melawan Apartheid

Sementara itu, Islam mulai memasuki Afrika Selatan melalui tiga arus dalam periode yang berbeda. Arus pertama datang pada abad ke-17, yaitu ketika kaum penjajah mulai menginjakkan kakinya di Cape Town. Kaum muslim generasi awal ini datang sebagai budak, pekerja, tahanan politik, dan narapidana. Kelompok ini pada umumnya datang dari Indonesia dan Malaysia. Sedangkan arus kedua datang pada abad ke 19, tepatnya sekitar tahun 1860, yang membawa

³⁸ J.M. Oguogho, *op.cit.*, hm. 170-175.

³⁹ Farid Esack, "Muslim in South Africa", *op.cit.*, hlm. 4.

⁴⁰ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, *op.cit.*, hlm. 61.

para pekerja upahan dari India. Sedangkan arus ketiga datang 20 tahun setelah itu, 1880, yaitu seiring dengan kehadiran sejumlah budak yang telah dimerdekakan.⁴¹

Meski awalnya adalah agama yang dianut oleh kaum budak, Islam di Afrika Selatan justru menunjukkan kekenyalan dan keliatan dalam membangun eksistensi sosial. Kepenadan ini terbentuk oleh adanya keyakinan bahwa kaum muslim di Afrika Selatan tampil sebagai komunitas agama dan budaya yang unik, sekaligus superior. Kekenyalan sosiologis ini membentuk modal sosial yang secara historis menunjukkan bahwa Islam di Afrika Selatan tak pernah seluruhnya larut dan terserap dalam sistem apartheid. Serangkaian modal sosial dan kultural ini, menurut Esack, terbentuk karena sebagian besar orang Islam yang datang ke Afrika Selatan adalah buangan politik (*the exiles*) dan pejuang kemerdekaan di negeri asalnya. Para pendatang itu di antaranya adalah Syaikh Yusuf dari Makassar (1699) yang merupakan menantu Sultan Ageng Banten yang dibuang ke Afrika Selatan karena perlawanannya terhadap Belanda. Syaikh Yusuf dibuang bersama 49 pengikutnya. Inilah tampaknya tonggak awal pembentukan komunitas muslim di Afrika Selatan. Selain Syaikh Yusuf terdapat juga nama Tuan Guru (1807) yang berasal dari Tidore. Sebagaimana halnya Syaikh Yusuf, Tuan Guru juga merupakan buangan politik yang ditahan akibat peranannya dalam pemberontakan terhadap Belanda.⁴²

Simpul pertentangan Muslim Afrika Selatan terhadap otoritas kolonial pertama kali muncul ketika diberlakukannya wabah cacar terjadi. Kaum muslim di Afrika Selatan menolak ketentuan pemerintah yang melarang pemakaman

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 46-47.

⁴² *Ibid.*, hlm. 47.

penderita cacar muslim untuk dikubur secara Islami. Lalu simpul kedua terjadi ketika penutupan makam Tana Baru dan pemberlakuan Akta Kesehatan Umum yang mendiskriminasi kaum muslim. Akibat dari kebijakan pemerintah ini Abdol Burns, seorang pemimpin muslim, mengkampanyekan pertentangan atas pemberlakuan akta tersebut. Dua hari setelah ditutupnya makam Tanah Baru pada 15 Januari 1886, sekitar 3.000 kaum muslim yang menentang akta tersebut secara gagah berani menguburkan seorang anak muslim. Pada saat yang sama Gereja Reformasi Belanda juga melakukan perlawanan terhadap pemakaman yang ditutup. Setelah itu persatuan dua kelompok agama ini menyerang polisi dan mengobarkan pemberontakan dalam skala lokal.⁴³

Peristiwa ini, menurut Esack, adalah simpul penting yang menunjukkan bahwa kaum muslim di Afrika Selatan memiliki preseden historis dan modal sosial yang terdiri atas tiga hal pokok: dimensi antariman, kemauan kaum muslim untuk menentang hukum jika hukum itu dipandang bertentangan dengan hukum Islam, dan kesedian kaum muslim untuk memandang politik dan agama sebagai hal yang berbeda.⁴⁴

Pada tahun 1950 hingga 1960, saat kekejaman rejim apartheid kian memuncak, dan memberlakukan *Group Areas Act* yang mengusir kaum kulit hitam untuk berpindah, maka sebagian kelompok muslim menjadikan masjid sebagai basis pertama untuk membangun komunitas mereka. Pada tahun 1961, sebuah organisasi Islam, *The Call of Islam* didirikan oleh Imam Abdullah Haroon. Meski memiliki nama yang sama dengan organisasi yang didirikan oleh Esack,

⁴³ Farid Esack, "Muslim in South Africa", *op.cit.*, hlm. 2.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 3.

tetapi di antara kedua organisasi ini tidak memiliki keterkaitan sama-sekali. Organisasi *The Call of Islam* yang dipimpin oleh Imam Haroon ini lebih memfokuskan diri pada perlawanan terhadap segala penindasan apartheid yang berkaitan dengan prinsip-prinsip Islam. Organisasi ini memainkan peranan yang besar untuk mengorganisasikan kaum muslim dalam perlawanan terhadap rejim apartheid. Saat deklarasi organisasi ini dilakukan, ribuan selebaran dan pamflet disebar dan dibaca oleh kalangan awam serta para ulama untuk membangkitkan perlawanan. Sayangnya, organisasi ini tak berumur panjang. Imam Haroon meninggal terbunuh pada tahun 1969 setelah enam bulan dipenjara.⁴⁵

Enam tahun setelah kesyahidan sang imam agung tersebut, gerakan politik keagamaan kaum muslim memasuki fase beku dan hening. Dan pada tahun 1976, dibangkitkan oleh semangat kematian Imam Haroon, pemberontakan Soweto 16 Juni 1976, memaksa kaum muslim untuk kembali mendefinisikan Islam sebagai basis perjuangan dan perlawanan terhadap apartheid. Pada periode-periode ini serangkaian gerakan Islam mulai bangkit tegak melawan apartheid. Beberapa organisasi seperti Muslim Youth Movement (MYM) didirikan tahun 1970, dan Muslim Student Association of South Africa (MSA) didirikan tahun 1974, serta Islamic Council of South Africa (ICSA) yang didirikan tahun 1975, dan Qiblah didirikan tahun 1981, melengkapi kebangkitan formasi gerakan Islam. Semua organisasi ini bertujuan untuk memberikan perlawanan terhadap apartheid. Qiblah mewarisi semangat gerakan militan dan revolusioner dari organisasi yang

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 4-5.

dipimpin oleh Imam Haroon. Mereka berbasis di Masjid Jami' Cape Town dan merupakan gerakan Islam yang terus meneriakkan semangat perlawanan anti apartheid dan anti kapitalisme.⁴⁶

Gelombang pasang kebangkitan gerakan Muslim di Afrika Selatan ini, selain dipicu oleh maraknya gerakan Kristen yang menggunakan inspirasi teologi pembebasan Amerika Latin, juga dipicu oleh faktor yang lebih bersifat internasionalis, yaitu teologi perlawanan terhadap neo-kolonialisme dan kediktatoran. Pada tingkat internasional, Islam muncul sebagai sebuah kekuatan politik global pada tahun 1970-an, yaitu ketika meletusnya Revolusi Iran. Pada masa-masa ini, karya intelektual-revolusioner Iran semisal Ali Syariati banyak dipelajari dan didiskusikan di kalangan kelompok studi. Demikian juga karya sejumlah ideolog Islam yang berkiprah di lapangan pergerakan Islam semisal Sayyid Qutb, dan Abul A'la al Maududi.⁴⁷

Bagaimanapun, segenap preseden historis yang menyemaikan perlawanan terhadap rejim apartheid ini turut menjadi bibit dan benih yang kelak mendorong semangat perlawanan kaum muslim yang lain, seperti Farid Esack, Maulana Ibrahim Musa dan Imam Hassan Solomon—ketiganya adalah sahabat karib yang mendirikan *The Call of Islam*. Organisasi ini didirikan pada periode 1983-1986 dan berafiliasi pada United Democratic Front (UDF).⁴⁸ Pada periode ini, para

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 3.

⁴⁷ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, *loc.cit* 43.

⁴⁸ Farid Esack, "Muslim in South Africa" *loc.cit.*, United Democratic Front (UDF) atau Front Demokrat Bersatu adalah sebuah Front Politik yang didirikan pada bulan Agustus tahun 1983. UDF adalah merupakan front gerakan lintas sektor dan lintas komunitas yang menolak segala bentuk kooptasi yang dilakukan oleh rejim apartheid. UDF banyak melakukan pengorganisirian di kalangan kaum muda dan kaum buruh. UDF pada dasarnya merupakan *underbouw* ANC (African National Congress)—sebuah organisasi kaum nasionalis radikal yang

pemimpin *The Call of Islam* mengadakan perjalanan ke seantero negeri dan untuk mengkampanyekan perlawanan terhadap apartheid bersama dengan Muslim Judicial Council (JMC) yang dipimpin oleh Sheikh A. G. Gabier. Bersama dengan *The Call of Islam*, JMC merupakan patron sejati yang juga tergabung dalam UDF.

Selama fase akhir perjuangan melawan apartheid ini, perlawanan terhadap apartheid selalu dialasi oleh semangat keagamaan. Secara sosiologis, hal ini dipicu oleh dua faktor: *Pertama*, keterlibatan sejumlah kaum agamawan dengan kelompok pergerakan pembebasan. Keterlibatan ini pada akhirnya mendorong kelompok agama untuk keluar dari tempat ibadahnya menuju lapangan pergerakan sosial. Pergaulan kaum agamawan dengan aktivis pergerakan sosial ini kemudian mempengaruhi struktur dan organisasi keagamaan. *Kedua*, berbagai kelompok agama kemudian mengembangkan sebuah program peningkatan kesadaran politik dan advokasi korban-korban penindasan; meningkatnya nada-nada militan yang berbasis norma-norma agama; dan naiknya pamor para pemimpin agama.⁴⁹

Semenjak masa 1980-an, maka dekade keruntuhan apartheid tampak mulai menjelang oleh tekanan-tekanan sosial yang dilancarkan oleh kebangkitan politik kulit hitam. Berada dalam masa ini, Esack dan *The Call of Islam* memainkan peranan politik yang signifikan. Kelompok ini mengorganisir serangkaian aksi massa, rapat akbar, khutbah Jum'at, boikot dan penyebaran pamflet-pamflet politis-keagamaan. Seruan takbir yang bergema seiring dengan aksi massa dalam rapat umum menjadi pemandangan yang menghiasi politik gerakan Islam saat itu.

mulai lahir sejak tahun 1912 dan kelak mengalami kemajuan yang berarti di bawah kepemimpinan Nelson Mandela. Selengkapnya lihat, Benjamin Poground, *op.cit.*, hlm. 35-36.

⁴⁹ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, *op.cit.*, hlm. 63-64.

Bersama dengan UDF, Ebrahim Rasool, Imam Hassan Solomon, Abdul Gamit Gabier dan Farid Esack sendiri tetap mempertahankan seruan-seruan keagamaan, meski pada kenyataannya mereka bergabung dalam front politik yang plural. Bagi Esack, perjuangan dengan menggunakan asas dan spirit keagamaan, bukan hanya sebuah tuntutan obyektif, tetapi karena memang al-Qur'an dan Sunnah pada dasarnya memiliki preseden historis tentang perlawanan yang militan dan revolusioner terhadap penindasan, ketidakadilan dan tirani.⁵⁰ Tak hanya berpuas diri dengan seruan-seruan revolusioner, bagi Esack, dasar bagi terbentuknya teologi pembebasan Islam di Afrika selatan adalah keterlibatan terhadap problem-problem yang dihadapi oleh akar rumput dan massa rakyat.

Salah satu peran politik *The Call of Islam*, bersama dengan UDF, yang paling signifikan adalah kesediaan *The Call of Islam* untuk melibatkan pemeluk agama lain dalam perjuangan bersama. Dalam berbagai momen, gerakan *The Call of Islam* bersama dengan para 'kamerad-kamerad' Kristen dan Yahudinya, tampak saling mendukung dan menguatkan gerakan antariman tersebut. Ketika Allan Boesak dan Imam Solomon ditahan oleh pemerintahan apartheid, ribuan kaum muslim yang mengenakan ikat kepala merah ala pejuang Palestina, disertai juga oleh seruan takbir berdemo menuntut pembebasan keduanya.⁵¹

Tak hanya karena tuntutan sosiologis *The Call of Islam* mengakui kaum Kristen dan Yahudi sebagai kamerad perjuangan, tetapi juga menerima mereka sebagai bagian dari kaum beriman, melainkan karena juga didasarkan oleh fakta historis dan teologis sekaligus. Menurut Esack:

⁵⁰ Farid Esack, "Muslim in South Africa", *op.cit.*, hlm. 5.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 1.

Non Muslim telah menumpahkan darah mereka menentang keberutalan apartheid dan berjuang demi Afrika Selatan yang adil. Oleh karena itu, kami bertekad untuk berjuang bersama pihak-pihak lain itu untuk menghancurkan masyarakat apartheid.⁵²

Imam Hassan Solomon menegaskan bahwa bekerjasama dengan komunitas agama lain dalam perjuangan pembebasan, pada dasarnya adalah spirit yang dimiliki oleh setiap nabi. Ia mengatakan:

Semua nabi Allah membentuk persaudaraan yang satu. Wahyu-wahyu yang mereka terima pun dasarnya satu, demikian pula agama yang mereka bawa ... marilah beranjak ke masa depan sebagai saudara dalam perjuangan. Semoga Allah ... meneguhkan semua umat yang beriman kepada-Nya ... hingga kemerdekaan dan keadilan terlihat nyata bagi seluruh kaum tertindas.⁵³

Tidak hanya melalui The Call of Islam dan UDF, Esack juga tergabung gerakan antariman melalui WCRP (World Conference on Religion and Peace) cabang Afrika Selatan yang diorganisir oleh Desmond Tutu. Organisasi ini selain berkomitmen pada dialog antariman, juga berkomitmen terhadap persatuan umat beragama dalam perjuangan menentang apartheid.

Tetapi, perjuangan Farid Esack tak selamanya menemui jalan yang mulus. Selain perlawanan dari rejim apartheid, pertentangan justru datang dari kelompok muslim konservatif. Bagi kelompok muslim konservatif, keterlibatan Esack dan sejumlah kolega muslimnya dalam perjuangan antariman di UDF adalah sesuatu yang tercela. Komitmen antariman, bagi kelompok ini dianggap mengkhianati eksklusivisme Islam dan prinsip-prinsip solidaritas dengan orang kafir. Beberapa kelompok seperti MYM-MSA dan Qibla menentang dan mencela gerakan solidaritas antariman, sebab bagi mereka perjuangan kaum muslim melibatkan bentuk keadilan spesifik Islam serta metodologi Islam yang unik. Bagi mereka,

⁵² Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, *op.cit.*, hlm. 67.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 67.

bekerja sama dengan agama lain dalam perjuangan cenderung akan mengaburkan iman Islam. Secara umum, bagi kaum konservatis ini, melakukan perjuangan kolaboratif dengan kelompok antariman memiliki beberapa cela yang mendalam, diantaranya: *Pertama*, bentuk aliansi politik dengan agama lain justru merupakan ‘strategi implisit untuk membela kaum kafir’ dan akan mencegah tampilnya Islam sebagai kekuatan utama dalam perjuangan pembebasan. *Kedua*, kelompok Muslim telah mereduksi Islam menjadi ‘sebuah agama dalam pengertian Barat dan tunduk pada ideologi sekuler dan menyangkal watak keutuhan Islam. *Ketiga*, dengan mengusung isu-isu demokrasi, maka gerakan antariman menyangkal bahwa sebenarnya konsepsi demokrasi adalah konsepsi yang asing dalam Islam, sebab demokrasi dapat membawa kepada tindakan *syirk*.⁵⁴

Bagi Esack, pertentangan kaum muslim terhadap gerakan antariman ini justru menggeser mereka pada isu pokok yang seharusnya dijalankan oleh setiap gerakan Islam: menentang apartheid dan setiap bentuk ketidakadilan sosial. Ketika eskalasi konflik kian memanas, kaum muslim konservatif ini menggabungkan eksklusivisme agama dan politik konservatif. Wacana yang digulirkan oleh kelompok Islam konservatif ini adalah penolakan nilai-nilai apapun di luar Islam, termasuk jika nilai-nilai itu dipegang dan diyakini oleh para penguasa. Dengan kerangka ini, maka bagi Esack, kaum muslim konservatif ini terjebak pada isu-isu yang diusung oleh para penguasa. Sebagai misal, alih-alih menganggap kaum Kiri dan para teolog pembebasan sebagai ‘kamerad dan ikhwan dalam perjuangan’, kelompok muslim konservatif ini justru mengecam

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 68-69.

kaum muslim yang berkolaborasi dengan prinsip-prinsip teologi pembebasan sebagai kelompok yang bersandar pada prinsip-prinsip nafsu (*nafsani*), pamer (*riya*) dan arogansi (*takabbur*). Sebaliknya, kaum muslim konservatif ini justru memilih berpihak pada sayap kanan Afrika Selatan dan unsur-unsur kolaborasionis dalam rejim.⁵⁵

Babak akhir dalam perjuangan Esack melawan rejim apartheid dimulai ketika presiden F.W. de Klerk mulai mencabut beberapa peraturan, membebaskan tahanan politik, mencabut larangan bagi partai komunis dan organisasi pembebasan lainnya serta membatalkan hukum apartheid lainnya.⁵⁶ Sejak saat itu berbagai negosiasi antara kelompok perjuangan dengan negara dilakukan untuk mempersiapkan kemerdekaan dan menciptakan Afrika yang lebih adil. Periode ini, menurut Esack, adalah sebuah periode dimana gerakan pembebasan harus mengubah strateginya dari konfrontasi menuju negosiasi. Dalam kata-katanya sendiri:

Mungkinkah teologi konfrontasi diubah menjadi satu bentuk negoisasi yang konstruktif dengan rezim? Mereka yang berada di atas kereta menuju kemerdekaan, yang benar-benar tahu dimana tempat berhenti yang disebut nonrasialis itu, hampir sepenuhnya sadar inilah saat untuk turun..⁵⁷

Kelompok Esack, *The Call of Islam*, bersama dengan beberapa kelompok lain mencoba melakukan serangkaian perundingan dengan pemerintah untuk menyerukan pembentukan pemerintahan sementara, mengadakan pemilihan umum untuk menghasilkan konstitusi baru bagi Afrika Selatan. Perundingan ini menghasilkan satu konvensi yang disebut dengan Codesa (Konvensi Afrika

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 69.

⁵⁶ John W. de Gruchy, "South Africa Beyond Apartheid: En Route to the Promised Land", dalam *Jurnal Pacifica*, 1992, hlm. 1.

⁵⁷ Farid Esack, *op.cit.*, hlm. 264.

Selatan Demokratik). Konvensi ini berupaya mengadakan perundingan kedua dan membahas iklim politik yang bebas, susunan pemerintahan dan federalisme. Namun, perundingan lanjutan Codesa kemudian menemui jalan buntu. Setelah diadakan serangkaian aksi massa, dan konflik berdarah, akhirnya disepakati suatu *Record of Understanding* yang akan membentuk sidang Konstituante untuk menyusun konstitusi baru dan berperan sebagai badan legislatif di masa transisi, dan menyiapkan sebuah pemilu multipartai.⁵⁸

Tonggak akhir melawan rejim apartheid benar-benar dibuka ketika pada April 1993, ditetapkan bahwa pada bulan Juni akan diadakan suatu pemilu demokratis yang bebas, dengan menjamin hak yang sama semua warga negara, tanpa memandang ras, agama, dan gender. Bagi Esack, inilah saatnya setiap perjuangan memasuki periode ‘Tanah yang Dijanjikan’: sebuah fase perjuangan demokratis, yang tidak selalu mengambil jalan konfrontasi sebagai strateginya.

Ketika musim semi demokrasi yang ditandai dengan pemilu tiba, berbagai kelompok Islam konservatif mendirikan partai Islam. Sebaliknya, beberapa organisasi yang semenjak awal terlibat dalam komitmen pluralisme dan pembebasan, semisal *The Call of Islam* dan MYM, justru menganjurkan agar kaum muslim memilih ANC atau PAC sebagai pilihan politik. Bagi Esack, pilihan politik ini karena kaum agamawan harus “menahan diri dari penggunaan istilah-istilah emosional, terutama istilah agama..., untuk mendukung suatu partai”.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 266.

Baginya, *The Call of Islam* harus berjuang untuk menegakkan keadilan, demokrasi, nonrasialisme, dan perdamaian.⁵⁹

Setelah perjuangan melawan rejim apartheid usai, dan Afrika Selatan mengalami transisi demokrasi, Esack mulai menggeser perhatiannya kepada isu-isu sosial yang merebak di Afrika Selatan. Dalam analisa Esack sendiri, setidaknya terdapat beberapa problem sosial yang harus dihadapi oleh gerakan Islam progresif di Afrika Selatan, di antaranya adalah: melemahnya kekuatan negara yang lantas dibarengi dengan meningkatnya kejahatan, seks bebas, diskriminasi gender, dan premanisme yang disertai dengan teror. Berangkat dari kegelisahan inilah yang kemudian mengantarkan Esack untuk menggeser perhatiannya pada masalah AIDS, HAM, gender, di samping tetap bergelut pada isu-isu pluralisme.⁶⁰

Sementara itu, berada di masa transisi, *The Call of Islam* mulai mengalami masa surut yang sulit. Setelah Esack menyatakan keluar dari organisasi tersebut, karena masalah prinsip-prinsip organisasi, kekuatan Islam progresif di tubuh *The Call of Islam* mulai melemah. Sementara itu di sisi lain, beberapa kolega progresifnya semisal Maulana Ebrahim Moosa dan Imam Abdul Rashied di MYM juga mulai berakhir masa organisasinya. Setelah fase ini, Esack kemudian lebih banyak berkecimpung di WCRP (Konferensi Dunia Agama dan Perdamaian) yang mengadakan perundingan di Soweto tentang Umat Beragama dalam Perjuangan demi Keadilan dan Perdamaian.⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, hlm., 269.

⁶⁰ Farid Esack, *On Being Muslim*, *op.cit.*, hlm. xxii.

⁶¹ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, *op.cit.*, hlm.293-294

Pada awal tahun 1997, Esack berkat ketekunannya menulis dan berjuang tentang kesetaraan gender, ia ditunjuk sebagai Ketua Komisi untuk Kesetaraan Jender oleh pemimpin Afrika Selatan, Nelson Mandela. Setelah figur dan perjuangannya di tengah masyarakat semakin nyata, Esack menjadi dewan anggota kehormatan berbagai lembaga masyarakat seperti *The Community Development Resource Association*, *The AIDS Treatment Action Campaign*, *National Public Radio*, dan *Muslim Peace Fellowship*.⁶²

IV. Karya-karya Intelektual

Sebagai seorang intelektual, karya-karya terpenting Farid Esack adalah *But Musa Went to Fir'aun!: A Compilation of Questions and Answers about The Role of Muslims in the South African Struggle of Liberation*. Karya ini merupakan karya perdana Farid Esack. Dalam karya ini, Esack banyak mengutip kisah perlawanan Nabi Musa terhadap penguasa tirani, Fir'aun. Buku Esack ini bisa dikatakan merupakan usaha Esack untuk mencari ruh pembebasan untuk melepaskan diri dari penjajahan para tiran. Buku ini diberi pengantar oleh Fatima Meer, seorang aktivis perempuan yang sangat mengidolakan revolusi demokratik di Iran yang dipelopori oleh ulama. Fatima percaya bahwa spirit dasar ajaran Islam sangat sarat dengan nilai-nilai pembebasan.⁶³

Sedangkan salah satu karya yang tergolong *magnum opus*-nya adalah *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oneworld Publication England: 1997). Menurut

⁶² Farid Esack, *On Being Muslim*, *op.cit.*, hlm. xv.

⁶³ Burhanuddin, *Farid Esack: Raison d'Etre Hermeneutika Pembebasan al-Qur'an*. Artikel di www.islib.com

Esack, buku ini bertujuan untuk: *pertama*, menunjukkan bahwa ada kemungkinan untuk hidup dalam kepercayaan penuh terhadap Al-Qur'an dengan kepercayaan agama lain untuk bersama-sama membangun solidaritas antariman demi mengembangkan masyarakat yang lebih manusiawi. *Kedua*, mengembangkan suatu gagasan hermeneutika Al-Qur'an sebagai kontribusi bagi pengembangan pluralisme teologi dalam Islam. *Ketiga*, menguji cara Al-Qur'an mendefinisikan diri (muslim) dan orang lain (non-muslim) dengan tujuan untuk menciptakan ruang bagi kebenaran dan keadilan orang lain dalam teologi pluralisme untuk pembebasan. Serta, *keempat*, menggali hubungan antara eksklusifisme keagamaan dan konservatisme politik di satu sisi, dengan inklusivisme dan politik progresif di sisi lain, serta memberinya suatu dukungan rasional yang bersifat qur'ani.⁶⁴

Karya yang lain bersifat yang lebih bersifat otobiografis adalah *On Being Muslim: Finding Religious Path In The World Today* (Oneworld Publication Oxford: 1999). Meski menuai kritik yang mengaggap Esack terlalu hiperbolis dalam menggambarkan kisah hidupnya, buku ini mampu merekam dengan baik antara refleksi dan perjalanan panjang Esack sembari mengorkestrasikannya dengan tema-tema religius semisal perjumpaan dengan Tuhan, pertemuan dengan 'Yang Lain', atau gender dan perjuangan pasca apartheid. Ringkasnya, menurut Esack, buku *On Being Muslim* adalah:

...kisah seorang Afrika yang terlibat dalam perjuangan untuk mencari keadilan, dan mencoba mengaitkan antara pergulatan itu dengan keislamannya...juga seorang Afrika Selatan yang hidup pada era pasca-Apartheid yang bergulat untuk tetap setia pada warisan keagamaannya, dan mengajak kepada hal yang terbaik dari agamanya untuk mencapai cita-cita bangsa Afrika Selatan yang sungguh-sungguh tidak rasial dan seksis.⁶⁵

⁶⁴ Zakiyudin Baidhawi, *op.cit.*, hlm.194.

⁶⁵ Farid Esack, *On Being Muslim, op.cit.*, hlm. 9.

Sedangkan karya yang lain adalah *The Qur'an: Short Introduction* (Oneworld Oxford: 2002), termasuk kategori karya terbarunya. Dalam karya ini, Esack mencoba memetakan 6 cara dimana seseorang biasanya berinteraksi dengan Al-Qur'an, di antaranya: (1) cara orang biasa berinteraksi dengan al-Qur'an (*Ordinary Muslim*); (2) cara para sarjana Muslim konvensional; (3) cara para sarjana Muslim yang kritis; (4) cara para peneliti partisipatif; (5) cara para revisionis; (6) cara para polemis. Sedangkan buku ini, sebagaimana yang diungkapkan Esack adalah suatu usaha untuk menghadirkan berbagai pandangan dan karya-karya dan tren dalam karya ilmiah tentang Al-Qur'an dengan tidak terjebak satu pandangan khusus saja.⁶⁶ Selain karya-karya yang berupa buku, tulisan-tulisan Esack juga dipublikasikan di pelbagai jurnal.

⁶⁶ Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (England: Oneworld Publications, 2004), hlm. 3.

BAB III

AKAR-AKAR TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM DI AFRIKA SELATAN

A. Akar Teologis: Islam dan Transformasi Sosial

Dalam tradisi pemikiran modernisme, agama seringkali digambarkan secara buram dan pesimistik. Asumsi semacam ini biasanya dialasi oleh dua argumen mendasar: *pertama*, agama dipandang sebagai sebuah entitas yang menghalangi kemajuan ilmu pengetahuan dan spirit Pencerahan, serta kerap kali mendukung suatu jenis konservatisme politik. *Kedua*, sebagai akibat dari pandangan pertama, maka agama seringkali dipandang sebagai sebuah institusi yang seharusnya ditempatkan dalam ranah privat. Menempatkan agama dalam ranah individu ini bukan saja karena agama dianggap sebagai penghalang kemajuan, tetapi juga karena terjanan modernisasi yang kian keras membuat agama dengan sendirinya terpinggirkan dalam pentas peradaban. Di titik ini, institusi agama dipandang kehilangan kekuatan dan pengaruhnya dalam masyarakat.¹

Berada dalam alur modernisme, Karl Marx juga turut memberikan definisi yang ambigu, atau bahkan peyoratif, tentang agama. Dalam karyanya *Introduction to A Contribution to the Hegel's Philosophy of Right*, Marx menunjukkan bahwa agama memiliki wajah Janus: di satu sisi, agama merupakan proses kesadaran diri dan penghormatan manusia atas kesejatiannya, namun di sisi lain, agama juga dipandang sebagai bentuk eskapisme manusia melawan ketertindasan dan

¹ Peter L. Berger, *Kebangkitan Agama Menentang Politik Dunia* (Yogyakarta: CV. Arruzz Book Gallery, 2003), hlm. 18.

kelemahan dirinya sendiri.² Di ujung penilaiannya terhadap agama, Marx mengakhiri tulisannya dengan frasanya yang terkenal, “agama adalah candu bagi rakyat”.³

Meski dalam abad modern agama dikecam mendukung konservatisme politik, anti kemajuan dan layak disekularisasikan, tetapi pelbagai fenomena yang terjadi di abad modern ini justru menunjukkan preseden yang sebaliknya. Di penghujung abad ke-20, sembari meneguhkan suatu strategi gerakan kontra-sekularisasi yang kuat, agama menunjukkan bahwa ia memiliki potensi untuk tampil dalam ranah publik. Berdasarkan studi Jose Casanova, pada tahun 1980-an, serentak di seluruh penjuru dunia, agama tak lagi tinggal di cangkang privat, ia tampil di wilayah publik. Di tahun 1980an, pelbagai media, kalangan ilmuwan, dan politisi, tiba-tiba kembali memberikan perhatian pada agama. Hal ini disebabkan karena pada dekade itu, agama terlibat kembali dalam urusan duniawi. Ia tampil dalam arena publik dan kontestasi politik.

Setidaknya terdapat empat preseden yang menandai fenomena tampilnya kembali agama dalam ranah publik, yaitu revolusi Islam di Iran, gerakan Solidaritas di Polandia, peranan katolikisme dalam revolusi Sadinista dan Amerika Latin, serta kebangkitan kembali fundamentalisme Protestan sebagai kekuatan penting dalam ranah politik di Amerika Selatan.

Dengan menggunakan inspirasi dari doktrin dan slogan keagamaan, tampil kembalinya agama di ranah publik ini tidak hanya menunjukkan wajah agama

² Eko P Darmawan, *Agama itu Bukan Candu, tesis-tesis Feuerbach, Marx dan Tan Malaka* (Yogyakarta: Resist Book, 2005). hlm. 178-179.

³ Franz Magnis-Suseno, *Pemikiran Karl Marx, dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2001), hlm. 73.

dalam bentuknya yang partikularis, eksklusif dan semata-mata sebagai ikatan primordial, tetapi juga menampilkan wajah agama dalam sisi yang inklusif, universalis dan sekaligus transenden. Bagi Casanova, tampilnya kembali agama dalam ranah publik, ini bukan sekadar menandai bentuk ‘gerakan keagamaan baru’ atau ‘eksperimentasi agama’ dan ‘kesadaran baru agama’—sebagaimana yang diasumsikan oleh kalangan intelektual Barat pada masa itu—melainkan menunjukkan adanya dua hal vital. *Pertama*, telah terjadi fenomena apa yang disebut oleh Casanova sebagai ‘deprivatisasi’ atau ‘desekularisasi’. Fenomena ini menandai bahwa berbagai analisa terhadap sekularisasi agama, yang melulu menempatkan agama sebagai sebuah entitas yang tidak relevan dan marjinal dalam dunia modern, adalah sebuah analisa yang keliru, dan karenanya tidak memadai. *Kedua*, fenomena deprivatisasi ini juga bermakna bahwa pelbagai institusi agama tradisional, yang hanya menempatkan agama sebagai urusan privat, mengalami proses repolitisasi dan renormativisasi dalam wilayah politik dan ekonomi. Dan seiring dengan hal itu, terjadi kebangkitan secara simultan gerakan sosial keagamaan yang di satu sisi melakukan proses kritik sosial dan keterlibatan langsung dalam proses perubahan sosial, juga melakukan proses repolitisasi dan renormativisasi lembaga keagamaan di sisi lain. Studi yang dilakukan oleh Jose Casanova ini setidaknya memberikan beberapa pelajaran penting bahwa agama, selain sebagai seperangkat tata kepercayaan, ia juga memiliki energi vital untuk melakukan perubahan sosial. Atau dengan kata lain,

energi agama bisa memiliki peran penting untuk turut membangun tata dunia di abad modern.⁴

Sejak itu, agama tidak hanya dinilai sebagai seperangkat tata kepercayaan, tetapi juga diyakini memiliki energi pembebasan, yaitu pembebasan terhadap ketidakadilan sosial serta sistem politik yang despotik.⁵ Spirit agama untuk melakukan perjuangan melawan ketidakadilan sosial, tidak hanya diekspresikan oleh agama Katolik yang pertama kali menggagas teologi pembebasan, tetapi juga diekspresikan oleh berbagai agama pada kondisi kontemporer.⁶

Dalam tradisi pemikiran Islam, usaha untuk mengawinkan spirit Islam dan perjuangan pembebasan kurang begitu bergaung keras. Di kalangan pemikir Islam, umumnya problem tentang tradisi, dan hubungannya dengan modernitas-lah yang banyak mendapatkan perhatian⁷ Tak hanya itu, di lapangan gerakan sosial keagamaan, di mata kaum intelektual, Islam lebih mencerminkan watak yang fundamentalistik, ketimbang berwatak transformatif atau bernada pembebasan.⁸ Meski demikian, masih terdapat beberapa percik pemikiran dari pelbagai intelektual Islam yang menempatkan agama ini sebagai basis dari perlawanan terhadap ketidakadilan dan perjuangan pembebasan.

Gelombang pertama pemikiran Islam dan semangat pembebasan bermula di negeri para mullah: Iran. Dipicu oleh sejumlah krisis ekonomi-politik, yang

⁴ Jose Casanova, *Public Religions In The Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), hlm. 3-6.

⁵ I. Bambang Sugiharto dan Agus Rahmat W. , *Wajah Baru Etika Dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 263.

⁶ Michael Amaladoss, *Teologi Pembebasan Asia* (Yogyakarta: Insist , 2001), hlm. vi-vii.

⁷ A. Luthfi Assyaukanie, "Teologi Dan Wacana Pemikiran Arah Kontemporer", *Paramadina*, I, Juli-Desember 1998, hlm. 62.

⁸ John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi Di Negara-negara Muslim (Problem dan Prospek)* (Yogyakarta: Mizan, 1996), hlm. 66.

berujung pada tidak adanya partisipasi politik, kemandirian ekonomi, dan hilangnya identitas religio-budaya yang berujung pada sekularisasi, membangkitkan sejumlah perlawanan dari pelbagai aliran ideologi gerakan sosial di Iran. Namun, tokoh yang paling fenomenal adalah Ali Syariati, yang dianggap sebagai ideolog terkemuka dalam revolusi Iran. Usaha reinterpretasi Islam yang dilakukan oleh Ali Syariati sembari menggabungkannya dengan spirit anti imperialisme, dianggap memiliki keserupaan dengan berbagai pemikir yang menggabungkan tradisi Katolik dan Marxisme di Amerika Latin,⁹ atau gagasan pembebasan Frantz Fanon di Aljazair.¹⁰

Syariati menggabungkan teologi pembebasan, yaitu penafsiran kembali Islam dengan beberapa konsep sosial-politik dari Barat. Ideologi Islam yang digagas oleh Ali Syariati adalah dalam rangka pembebasan orang-orang Iran, sebagai individu dan masyarakat, dari penindasan politik dan budaya. Gagasannya diawali dengan sebuah paradigma religio-politik yang direvitalisasi dari sejarah kesyahidan Husain, yang dibunuh oleh Khalifah Yazid, di Karbala. Persitiwa metahistoris ini menjadi landasan bagi simbol penindasan dan pemberontakan, penderitaan dan kesyahidan, perjuangan suci melawan kekuasaan mutlak dan ketidakadilan sosial.¹¹ Karena itu, credo Syariati yang paling terkenal adalah “Tiap bulan adalah Muharram, tiap hari adalah Assyura, dan setiap tempat adalah Karbala”.¹²

⁹ *Ibid*, hlm. 76.

¹⁰ Michael Amaladoss, *op. cit.*, hlm. 299.

¹¹ John L Esposito dan John O. Voll, *op. cit.*, hlm. 76-77.

¹² Eko Prasetyo, *Kiri Islam, Jalan menuju Revolusi Sosial* (Yogyakarta: Insist, 2003), hlm. 52.

Bagi Syariati, misi Islam adalah melawan ketidakadilan imperialisme, despotisme serta kapitalisme. Tetapi, selain ketiga hal itu, agama bagi Syariati juga berkonfrontasi dengan 'agama'. Agama selalu berjuang melawan 'agama'. Agama monoteisme yang berdasarkan kesadaran, wawasan, cinta, filsafat hidup, berdiri melawan 'agama' yang lahir dari kebodohan dan ketakutan. Musuh agama adalah *taghut* yang menyeru umat manusia untuk melawan sistem kebenaran yang mengatur alam dan kehidupan manusia, menimbulkan perbudakan dan berbagai macam berhala, yang mewakili berbagai kekuasaan dalam masyarakat. Bagi Syariati, kekuasaan taghut itu menjelma dalam bentuk *mala'*, para aristokrat yang kaya, dan *mutrif*, orang-orang yang hidup dalam kemakmuran dan kemewahan serta para penguasa yang tidak bertanggungjawab.

Alas pokok dalam pemikiran Syariati adalah tauhid. Menurut Syariati, tauhid adalah landasan bagi seluruh permasalahan masyarakat Islam. Sistem yang tauhid-lah yang hendaknya ditegakkan untuk menandingi sistem kapitalisme dan imperialisme. Dalam definisinya, tauhid adalah suatu "sistem yang utuh-menyeluruh, harmonis, hidup dan sadar-diri". Sistem tauhid menegasi segala bentuk kontradiksi dan dikotomi yang disemaikan oleh sistem lawannya, syirik.¹³ Syirik, dalam bentuknya yang paling modern, adalah sistem yang dibangun oleh kapitalisme. Sistem kapitalisme ini mengakibatkan dominasi ekonomi, dan imperialisasi budaya. Jika yang pertama mengakibatkan kemiskinan, maka imperialisasi budaya akan mengakibatkan manusia tercerabut dari akar-akar budaya dan kemanusiaannya. Peradaban Barat, bagi Syariati, adalah peradaban

¹³ John L. Esposito dalam Ali Syari'ati, *Membangun Masa Depan Islam* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 13

yang telah mengakibatkan kolonialisasi di negara-negara Asia dan Afrika. Akibat dari kolonialisasi ini, bukan hanya menciptakan kemiskinan secara ekonomi dan keterjajahan politik, melainkan juga hilangnya nilai-nilai agama dan budaya. Oleh karena itu, menurut Syariati, dalam konteks untuk melawan kolonialisasi semacam itu, dibutuhkan seorang ‘intelektual tercerahkan’ (*rausyan fikr*). ‘Intelktual yang tercerahkan’ ini tidak hanya bekerja di lapangan politik, melainkan juga di ranah budaya, untuk mengembangkan budaya tanding dan pencerahan kepada masyarakatnya.¹⁴

Ketika revolusi Iran sedang memasuki titik didihnya, aktivitas SAVAK (polisi rahasia rezim syah Iran) mulai meningkat. Berbagai pembunuhan terhadap sejumlah aktivis radikal dilakukan. Setelah mengalami ruang gelap tahanan dari tahun 1972, Ali Syariati pada tahun 1977 mulai meninggalkan Iran. Pada tahun itu juga, bulan Juni 1977, Syariati meninggal secara misterius di rumah kerabatnya. Kematianya, menjadi tonggak awal kemenangan revolusi Iran dalam menggulingkan tirani rejim syah Iran.

Selain Syariati, tokoh lain yang memberikan dasar bagi gagasan teologi pembebasan Islam adalah Ali Asghar Engineer. Dalam usahanya untuk mencari anasir pembebasan dalam Islam, Ali Asghar Engineer memulai studinya dari upaya untuk melakukan eksplorasi ulang terhadap sejarah kenabian Muhammad, dan beberapa rujukan dari teks-teks Islam sendiri. Berbeda dengan Syariati yang terlibat langsung dalam lapangan revolusi, Engineer adalah seorang aktivis Hak Asasi Manusia dan dialog antariman. Meski demikian, lapangan aktivitas gerakan

¹⁴ Ali Syari’ati, *Membangun Masa Depan Islam* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 98.

sosial keagamaan ditempanya melalui kelompok Syiah Ismailiyah, *Daudi Bohras*, yang berpusat di India. di kelompok tersebut, Engineer merupakan seorang Da'i. Menariknya, di kelompok *Daudi Bohras*, seorang da'i selain harus memahami secara mendalam doktrin-doktrin Islam, ia juga harus merupakan seorang yang berpengalaman dalam membela umat yang tertindas dan berjuang melawan kezaliman.¹⁵

Engineer memulai studinya tentang relasi antara Islam dan tugas pembebasan untuk keadilan sosial, dengan suatu kritik terhadap historiografi Islam—atau lebih tepatnya mengajukan suatu perspektif tentang sejarah Islam yang transformatif. Metodologi yang dipakai oleh Engineer dalam menganalisis sejarah Islam didasarkannya pada metode 'materialisme historis', suatu metode analisis sejarah dalam Marxisme. Namun, sembari menghindari dogmatisme kaum Marxis dalam melihat sejarah, yang dimaksud oleh Engineer sebagai materialisme historis dalam studi sejarah Islam adalah upaya untuk mencari basis-struktur dan supra-struktur dalam khazanah sejarah Islam, dengan tanpa terjebak oleh dogmatisme kaum Marxis bahwa basis-struktur (modus produksi ekonomi) secara langsung menentukan supra-struktur (sistem sosial, lembaga sosial, pemikiran dll), melainkan di antara keduanya terdapat proses derivasi dan mediasi yang rumit dan bertingkat.¹⁶

¹⁵ Ali Asghar Engineer, *Islam Dan Pembebasan* (Yogyakarta: Lkis, 1993), hlm. Vii.

¹⁶ Asghar Ali Engineer, *Asal Usul Dan Perkembangan Islam* (Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 9-10.

Dalam studinya, Engineer menempatkan Nabi Muhammad sebagai tokoh utama yang meletakkan prinsip-prinsip pembebasan dalam Islam.¹⁷ Menurut Engineer, agama Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad bukan sekedar agama saja, tetapi juga agama yang menuntut terjadinya transformasi sosial yang mendalam. Islam lantas menjadi tantangan yang serius bagi kaum monopolis di Makkah. Karena itu, sekiranya Islam hanya berupa seperangkat ajaran tauhid saja, tanpa mengancam kehidupan sosial dan ekonomi-politik hartawan di Makkah, maka pastilah dengan mudah para hartawan di Makkah memeluk Islam. Sebab risalah Nabi mengancam kepentingan ekonomi mereka, yaitu celaan mendalam al-Qur'an terhadap praktik penumpukan kekayaan, dan perintah untuk shalat serta zakat. Dalam konteks ini, maka arti kafir bagi Engineer adalah "mereka yang menumpuk kekayaan dan menghidupkan terus-menerus ketidakadilan serta menghalangi upaya-upaya untuk menegakkan keadilan dalam masyarakat."

Menurut Engineer, Nabi Muhammad:

"Mengabaikan kemapanan di kotanya, yang telah dikuasai oleh orang-orang kaya dan penguasa Makkah... rumusan tauhidnya, dengan sendirinya sangat revolusioner dalam implikasi sosial-ekonominya...dengan mendakwahkan tauhidnya, Nabi Muhammad tidak hanya menolak berhala-berhala yang dipasang di Ka'bah, tetapi juga menolak untuk mengakui otoritas kelompok kepentingan yang berkuasa dan struktur sosial yang ada pada masanya"¹⁸

Apa yang dikerjakan oleh Nabi Muhammad pada dasarnya adalah suatu revolusi sosial, suatu revolusi yang mengoreksi struktur-struktur sosial yang timpang dan membuatnya menjadi lebih bertatanan egaliter dan manusiawi.

¹⁷ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 42.

¹⁸ Asghar Ali Engineer, "Islam dan Pembebasan", *op. cit.*, hlm 6-9.

Karena itu, risalah Muhammad juga terlibat dalam upaya menciptakan tatanan sosial politik yang tidak oligarkis dan eksploitatif.

Untuk meletakkan dasar sistem Islami yang tidak eksploitatif dan tidak oligarkis, ia menyerukan agar terjadi distribusi kekayaan terhadap orang-orang yang terlemah, serta memberi tanggung jawab bagi orang kaya untuk membagikan kelebihanannya kepada kaum miskin di jalan Allah. Dasar kedua yang dilakukannya adalah mengecam praktik mencuri nilai lebih (*surplus value*), yaitu praktik *riba* yang eksploitatif, meskipun di sisi lain ia tetap membolehkan kepemilikan individual dan laba perdagangan. Hanya saja, Nabi Muhammad memberikan batasan-batasan yang ketat untuk menghilangkan praktek penghisapan dan pemerasan dalam perdagangan. Dalam penjelasan Engineer, *riba* lebih menyerupai sistem kapitalisme. Ia bukan hanya bermakna ‘bunga pinjaman’, tetapi menurutnya *riba* adalah ‘keuntungan-keuntungan yang diperoleh dari eksploitasi tenaga kerja, atau keuntungan dari penanaman modal yang mengabaikan kebutuhan-kebutuhan dasar masyarakat’.¹⁹

Tak hanya soal pembebasan di bidang sosial-ekonomi, bagi Engineer, Islam juga memiliki semangat yang serupa terhadap perempuan. Tidak seperti yang sering dituduhkan bahwa ajaran Islam mendiskreditkan posisi perempuan, menurut Engineer, Islam justru mendudukan posisi perempuan dalam posisi yang terhormat. Hal ini karena pada masa pra-Islam, seorang laki-laki bisa menikahi dan menceraikan sebanyak mungkin perempuan tanpa aturan yang tegas. Di masa pra-Islam terdapat juga praktik kawin kontrak. Islam, dengan demikian,

¹⁹ *Ibid.*, hlm 9-10.

mencoba menghindari praktik eksploitasi terhadap perempuan, dan mendudukkannya dengan status yang mendekati hak laki-laki. Bagi masyarakat pra-Islam yang feodalistik dan patriarkhal, ajaran-ajaran Islam tentang perempuan jelas merupakan langkah revolusioner.²⁰

Ringkasnya, bagi Engineer ajaran Islam adalah ajaran tentang pembebasan dan keadilan sosial. Sejak awal kehadirannya, Islam merupakan seperangkat ajaran yang berpihak dan berpijak pada orang-orang lemah, serta meyakinkan orang-orang lemah untuk berjuang melawan penindasan yang melingkupinya. Islam juga menyandarkan dirinya pada konsep keadilan. Keadilan sosial adalah pusat perhatian dari agama ini. Karena itu, bagi Engineer, teologi pembebasan Islam mengarahkan tujuannya pada terciptanya masyarakat tauhid, atau ‘masyarakat tanpa kelas’ yaitu sebuah masyarakat yang terbebas dari eksploitasi ekonomi, ketidakadilan sosial, dan terbebas dari imperialisme global.

Meski jarang sekali menyebut gagasan Islamnya dengan istilah teologi pembebasan Islam, pemikiran dan praktik perjuangan yang dilakukan oleh Farid Esack pada dasarnya sebangun dengan gagasan teologi pembebasan Islam yang telah dirintis oleh Ali Syariati, dan atau Asghar Ali Engineer. Meski demikian, pengaruh awal dalam gagasan Islam progresif—istilah yang lebih sering dipakai oleh Farid Esack—adalah gagasan teologi pembebasan Kristen di Afrika Selatan yang dikembangkan oleh Desmond Tutu dan Allan Boesak. Menurut Esack,

Indeed, not only have been personally inspired by them and their witness, my own theology has undergone remarkable shifts as a result of my encounter with their courage and commitment to our country and its people”²¹

²⁰ Ali Asghar Engineer, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 40.

²¹ www.faridesack.com/articles/how_liberated/htm.

Namun, ketimbang berlaku taklid-buta terhadap gagasan teologi pembebasan Kristen, Esack juga melakukan kritik terhadap fenomena teologi pembebasan Kristen dan mengajukan teologi pembebasan Islamnya sendiri. Menurutnya, ada beberapa titik lemah kritis dalam teologi pembebasan Kristen di Afrika Selatan. Di antara titik kritis dari teologi pembebasan Kristen di Afrika Selatan adalah *pertama*, teologi pembebasan tidak benar-benar menyentuh pada struktur gereja yang paling bawah. Alih-alih, sebagian gereja masih mengembangkan teologi konservatif yang mendukung rejim apartheid. Bahkan upaya untuk mengembangkan gagasan teologi pembebasan di kalangan Kristen berubah menjadi chauvinisme dan sektarianisme yang berlebihan. *Kedua*, teologi pembebasan Kristen di Afrika Selatan tidak ditopang oleh gagasan dan ide teologis yang kuat dan mendasar. Keberhasilannya dalam memikat relatif banyak orang, justru dipicu oleh faktor-faktor lain di luar aspek-aspek teologis, misalnya kedudukan sosial dan kecakapan politik serta jaringan internasional yang dimiliki oleh para teolognya. Karena itu, teologi pembebasan Kristen di Afrika Selatan hanya bertumpu pada figur-figur pokoknya seperti Desmond Tutu dan Allan Boesak. *Ketiga*, ketiadaan perspektif feminis dan keterlibatan kaum feminis dalam gagasan dan praktik teologi pembebasan membuat komitmen terhadap non-seksisme menjadi kabur. *Keempat*, meski telah ada upaya untuk menggerakkan solidaritas antariman, tetapi dialog antariman di wilayah teologis belum dikembangkan secara serius. Akibatnya, masih sering terdapat klaim kebenaran dan standar ganda yang menyelimuti solidaritas antariman tersebut.²²

²² *Ibid.*,

Untuk itu, Esack berupaya mengembangkan sebuah gagasan teologi pembebasan Islam yang lebih komprehensif, sebuah teologi yang diangankannya bekerja dengan proses yang bebas, demokratis dan partisipatif. Teologi pembebasan Islam yang diangankan Farid Esack di masa-masa apartheid bukan hanya sebuah teologi yang berjuang untuk membebaskan masyarakat dari struktur penindasan yang berbentuk rasisme dan eksploitasi ekonomi. Namun, bukan hanya itu, teologi pembebasan Islam yang dikonsepsikan oleh Farid Esack adalah:

Teologi... yang bekerja ke arah pembebasan agama dari struktur serta ide sosial, politik dan religius yang didasarkan pada ketundukan yang tidak kritis dan pembebasan seluruh masyarakat dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ras, gender, kelas dan agama²³

Definisi ini, setidaknya, menyiratkan dua hal penting. *Pertama*, bagi Esack struktur penindasan tak hanya berbentuk dominasi ekonomi atau rasisme, tetapi watak kekuasaan juga menyebar di sepanjang garis ras, kelas dan agama, bahkan juga ide sosial. Hal ini menyiratkan bahwa definisi kekuasaan yang dipahami Esack jauh lebih kompleks dari apa yang biasanya dipahami oleh Kaum Marxis, yaitu bahwa faktor ekonomi merupakan akar dari segala kekuasaan. Dengan membentangkan definisi kekuasaan secara luas, Esack tampaknya berharap bahwa teologi pembebasannya mampu mengawasi setiap penindasan, bahkan penindasan yang mungkin juga berbaju gerakan perlawanan. Dengan demikian, prinsip teologi pembebasan yang diharapkannya benar-benar dikerjakan dalam proses yang kritis, partisipatif dan demokratis. Artinya, ia tak menghendaki teologi pembebasannya kelak menjadi lembaga penindas baru yang berbaju teologi.

²³ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, *op.cit.*, hlm. 120.

Kedua, Esack memasukkan kategori ide agama sebagai salah satu variabel penindasan, tampaknya, karena didasari oleh fakta bahwa sebagian besar teologi Kristen dan Islam masih terlalu bertumpu pada kesadaran ritual semata, dan mengabaikan dimensi aktivisme dalam bidang sosial dan ekonomi-politik yang lebih luas. Dampak terberat dari konservatisme semacam ini, bagi Esack, adalah agama kerap kali membutakan diri pada kekuasaan, bahkan cenderung menjadi alat legitimasi bagi kekuasaan yang culas. Walhasil, dalam sejarahnya, teologi Islam tampak selalu terlambat mengantisipasi kekuasaan yang culas, dan malah turut tergelincir dalam sumur penindasan yang dalam. Seperti dalam pernyataan Esack, yang dikutipnya dari ungkapan Hegel, teologi Islam “hanya terbit saat matahari senja telah tenggelam”. Teologi Islam hanya tampil membelakangi realitas, teologi seperti tak sanggup merobek kepalsuan ideologis dari sebuah ‘realitas yang palsu’. Dalam kasus Afrika Selatan, hal semacam ini ditunjukkan oleh adanya gereja-gereja Kristen yang turut melegitimasi pemerintahan apartheid, dan kecaman kaum Muslim terhadap gerakan Kiri, sebuah gerakan yang paling aktif menentang rejim apartheid, sembari lebih menyibukkan diri dalam urusan dakwah keagamaan saja.

Untuk meneguhkan gagasannya, Esack melambari gagasan teologinya dengan dua unsur fundamental dalam Islam, yaitu Al-Qur’an dan perjuangan para nabi. Al-Qur’an, diyakini oleh Farid Esack adalah sebuah teks revolusioner. Beberapa ayat Al-Qur’an menyerukan bahwa perlawanan terhadap sistem ketidakadilan dan melanggar hukum keteraturan adalah dibolehkan selama sistem tersebut tidak menjamin keadilan sosial (Qur’an, 2:193). Bahkan dalam kadar

tertentu, perlawanan fisik dan perang bisa menjadi media perjuangan, jika sistem ketidakadilan juga memberlakukan cara yang serupa.²⁴ Hal ini tidak berarti bahwa Islam membolehkan kekerasan ofensif dan kesemena-menaan. Senada dengan penjelasan Esack, menurut Ali Asghar Engineer, ayat di atas mempunyai makna bahwa perjuangan melawan sistem yang tidak adil adalah dalam rangka untuk mengakhiri penganiayaan dan melindungi orang-orang yang lemah secara struktural (*mustadhafin*) dari penindasan orang yang kuat secara struktural (*mustakbirin*).²⁵ Juga terdapat ayat senada yang memberikan seruan bagi kaum muslim untuk menjadi saksi atas keadilan, meskipun barangkali akan berlawanan dengan kehendak dan kepentingannya sendiri (Qur'an 4: 135).

Selain Al-Qur'an, kisah para nabi adalah contoh biografis bagaimana mereka menentang ketidakadilan dan sistem sosial yang zalim. Seorang nabi pada dasarnya memainkan dua peranan penting: seseorang yang menerima wahyu ilahiah, dan seorang revolusioner yang membawa perubahan radikal dalam tatanan sosial yang sudah usang dan mentransformasikannya ke model-model dan pola perilaku, pemikiran dan moral manusia yang sesuai dengan kebenaran wahyu. Para nabi revolusioner itu pada dasarnya adalah manusia biasa, tetapi mereka diberikan wahyu dan tanggung-jawab yang berat untuk menyerukan kebenaran. Agama menjadi medium dan kerangka kerja bagi mereka untuk mengekspresikan pesan-pesan, ide dan konsep perjuangannya. Secara umum terdapat pola yang serupa dari tugas para nabi ini, yaitu emansipasi golongan

²⁴ Farid Esack, "Muslim In South Africa: The Quest For Justice" dalam *Bulletin On Islam And Christian-Muslim Relation In Africa*, BICRA, 1997., hlm. 5.

²⁵ Asghar Ali Engineer, "Islam dan Pembebasan", *Ibid.*, hlm. 13.

tertindas, menyatakan kebenaran, serta membangun sebuah tatanan sosial yang berdasarkan kesetaraan sosial, keadilan dan persaudaraan.

Menurut Ziaul Haque, *raison d'être* dari wahyu Tuhan dan misi sosial para nabi revolusioner, dan bahkan para peletak-dasar gagasan dan praksis revolusioner ada tiga macam, *pertama*, untuk menyatakan kebenaran, *kedua*, untuk berperang melawan kepalsuan dan penindasan, serta *ketiga*, untuk membangun sebuah komunitas yang berdasarkan pada kesetaraan, persaudaraan, kebaikan, keadilan dan kasih sayang. Para nabi pada dasarnya berjuang untuk menegakkan tauhid, yaitu sebuah konsepsi tentang kehidupan, prinsip-prinsip atau nilai-nilai luhur yang menjaga kehidupan manusia untuk di selaraskan dengan nilai-nilai kebenaran, kejujuran, kasih sayang, ketulusan, kebaikan dan kesetaraan. Para nabi berjuang untuk melawan kekuatan-kekuatan yang memecah belah umat manusia ke dalam faksi-faksi, kelas-kelas, dan kelompok yang saling bertikai, dimana kelas yang satu menindas kelas yang lainnya. Para nabi bergelut melawan diskriminasi kelas, ketidakadilan, tirani, dan penindasan.²⁶

Para nabi-revolusioner kebanyakan berasal dari kalangan kelas sosial-bawah. Sebagian besar mereka adalah anggota kelas-kelas pekerja yang miskin dan mendapatkan nafkah hidupnya dari cara-cara yang jujur, hasil keringat mereka sendiri. Nabi Nuh misalnya adalah seorang guru yang juga tukang kayu. Nabi Syuaib dan Hud adalah guru miskin. Musa adalah seorang penggembala; Ibrahim adalah tukang batu; Isa seorang tukang kayu, dan Muhammad adalah pedagang kecil dan penggembala.

²⁶ Ziaul Haque, *Wahyu Dan Revolusi* (Yogyakarta: Lkis, 2000), hlm. 33-35.

Dalam konteks ini, menurut Ziaul Haque, maka nabi Adam adalah nabi pertama yang berjuang demi kebenaran dan menentang kebodohan dan kezaliman. Turunnya Adam ke bumi adalah cerminan dari awal mula kewajiban manusia untuk bekerja keras mengatasi kontradiksi, kekuatan-kekuatan sosial, yang harus ditaklukkan dan diselaraskan. Perjuangan Adam melawan setan adalah simbolisasi perjuangan melawan sistem kejahatan yang menolak kebenaran. Alegori antara pertentangan Adam dan setan adalah sebuah simplifikasi konflik abadi antara kekuatan kebaikan dan kekuatan kejahatan. Sedangkan Nuh adalah simbol nabi yang juga merupakan guru bagi para kaum miskin seperti buruh, anak-anak yatim, para janda, para tukang kayu dan orang-orang tertindas lainnya. Sekelompok orang ini dianggap oleh penguasa dan orang yang melawan kenabian Nuh sebagai ‘orang buangan’ dan ‘sampah masyarakat’ dalam sistem sosial yang berlaku saat itu. Nuh menolak berkompromi dengan orang-orang kaya yang menjadi penindas dan pengeksploitasi kaum miskin dan lemah. Nabi Musa adalah gambaran seorang nabi yang melawan raja zalim yang mentuhankan dirinya sendiri. Kekuatan Fir’aun adalah kekuatan sosial yang korup dan tiranik, dengan sistem perbudakan menjadi alas kakap kekuasaannya. Fir’aun, sang raja-tuhan ini, adalah seseorang yang menjalankan sistem sosial dan kekuasaannya dengan cara terpusat kepada dirinya: baik dari segi akumulasi kekayaan dan pusat spiritual. Ia memiliki para intelektual, ideolog, agamawan dan administraturnya sendiri. Kenabian Musa adalah sebuah kenabian yang menjungkalkan sistem sosial tersebut dan menghapuskan perbudakan. Nabi Muhammad, sebagai nabi terakhir, adalah nabi yang sama halnya dengan Musa dan Isa, bertujuan untuk membangun

berdirinya tatanan sosial manusia yang berdasarkan pada nilai-nilai luhur kebenaran, kesetaran sosial dan persaudaraan. Muhammad menghadapi sistem sosial yang dipandu oleh oligarki ekonomi yang mengakibatkan terabaikannya hak-hak kaum miskin, anak yatim, perempuan dan para budak.²⁷

Gambaran kenabian yang semacam itulah yang tampaknya menjadi bara teologis bagi perjuangan di Afrika Selatan. Seperti dijelaskan oleh Farid Esack, beberapa kelompok pergerakan Islam juga menggunakan terma-terma serupa. Kisah perjuangan antara Musa melawan Fir'aun misalnya adalah sebuah kisah yang menjadi 'bahan-bakar teologis' bagi perjuangan di Afrika Selatan. Kisah ini diangkat untuk mengingatkan kaum Muslim di Afrika Selatan bahwa sistem apartheid tak ubahnya adalah sistem yang dibangun oleh Fir'aun. Fir'aun digambarkan sebagai seorang rasis kulit putih yang menganggap dirinya sebagai tuhan dan menghinakan serta menindas kaum kulit hitam.

Ringkasnya, dalam gambaran Esack, Islam adalah agama dan transformasi sosial, seruan wahyu sekaligus seruan revolusi. Baginya, Islam bukan hanya seperangkat agama yang melulu menyerukan kebaikan dan moralitas, serta penegakan syariah semata, melainkan sebuah agama yang semenjak awal terlibat secara intensif dalam praksis pembebasan demi keadilan sosial. Dalam *On Being Muslim*, Esack secara tegas menolak Islam ala *Reader's Digest* ---sebuah majalah 'baik-baik' yang aman untuk dibaca siapa saja. Dalam ulasannya yang lebih lugas, Islam dengan model semacam itu, adalah Islam yang

... merepresentasikan sejenis Islam yang nyaman bagi siapapun, Islam yang tidak mau mengganggu perdamaian---meski perdamaian itu

²⁷ Ziaul Haque, *Ibid*, hlm. 267-270

menyembunyikan setan-setan rasisme, seksisme dan eksploitasi ekonomi.²⁸

Dengan keras Esack mengecam apatisisme kaum muslim terhadap perlawanan atas rejim apartheid. Semasa perjuangannya, ia mengecam pertentangan kaum muslim konservatif atas perlawanan terhadap rejim paharteid yang berdalih bahwa rejim apartheid memperbolehkan kegiatan dan dakwah agama, serta mengecam mereka yang melakukan perlawanan sebagai tindakan yang mempolitisasi agama. Bagi Esack, konservatisme semacam ini adalah benih-benih tempat asal mula agama ditundukkan oleh kekuasaan. Modus keberagamaan kaum konservatif justru turut memberi legitimasi atas kekuasaan rejim apartheid. Dengan tegas ia menyalahkan kaum konservatif, sebab menurut Esack, kaum konservatif

... mempunyai sejarah panjang berkolaborasi dengan rejim apartheid---sebuah rejim yang juga melambangkan penyalahgunaan agama untuk kepentingan dan tujuan politik. Bahkan, tanpa kolaborasi yang aktif semacam itu, seseorang bisa mengatakan bahwa sikap diam yang dilakukan secara sadar---padahal ketidakadilan mencolok dimana-mana---bisa dianggap tindakan politik.²⁹

Bagi Esack, model Islam yang seakan-akan berpretensi cinta damai, moderatisme yang berlebihan, dan hanya bertumpu pada ritualitas pada dasarnya mengingkari pesan Nabi Muhammad yang pernah bersabda bahwa ‘Demi Allah, aku berjanji bahwa kalian tidak akan mendapatkan keselamatan di hari akhir nanti, kecuali kalian menghalangi kaum zalim untuk berbuat zalim’. Bagi Esack, hadist ini “menggaris bawahi kesia-siaan kesalehan pribadi di dalam masyarakat

²⁸ Farid Esack, *On Being A Muslim: Menjadi Muslim Di Dunia Modern* (Yogyakarta: Erlangga, 2002), hlm. 116.

²⁹ *Ibid*, hlm. 111

yang eksploitatif". Meski demikian, baginya agama juga bukan melulu soal gerakan sosial keagamaan, sebab inti agama, yaitu moralitas, adalah unsur yang penting dalam keberhasilan untuk menegakkan cita-cita masyarakat yang adil.³⁰

Pelbagai penjelasan di atas adalah merupakan akar teologis dari munculnya teologi pembebasan Islam di Afrika Selatan. Akar teologis ini diinspirasi juga oleh keberhasilan revolusi Iran dalam melawan rejim Syah Iran. Pelbagai karya-karya yang bernada pembebasan dari para teolog Iran menjadi sumber inspirasi teologis bagi para teolog pembebasan di Afrika Selatan. Teks-teks revolusioner itu lalu diberi warna khas Afrika Selatan.

Tetapi selain akar teologis, juga terdapat 'presisi' lain yang lebih bersifat sosio-politis, yaitu watak kekuasaan rejim apartheid di satu sisi, dan formasi gerakan Islam di Afrika Selatan di sisi lain. Akar sosio-politis ini adalah jawaban atas pelbagai pertanyaan: jika pesan-pesan Islam dengan sendirinya berwatak progresif, mengapa kaum Muslim di Cape tidak sejak dahulu menyadari nilai-nilai ini? Mengapa nilai-nilai tersebut berkembang sedemikian pesat pada masa perlawanan terhadap rejim apartheid? Pertanyaan-pertanyaan ini, bagaimanapun, mengujungkan kita pada satu kesimpulan bahwa di samping akar teologis, akselerasi gagasan teologi pembebasan Islam di Afrika Selatan juga dipicu dan diperkaya oleh faktor yang lain, yaitu faktor sosio-politik.

2. Akar Sosio-Politik: Formasi Gerakan Islam di Afrika Selatan

³⁰ *Ibid*, hlm. 117

Di kalangan aktivis yang bergelut dalam isu-isu teologi pembebasan Islam di Afrika Selatan, terdapat suatu kegelisahan: mengapa perlawanan terhadap ketidakadilan sosial oleh rejim apartheid banyak dilakukan oleh kaum Kiri dan nasionalis radikal. Mengapa sebagian besar kaum muslim bersifat apatis terhadap penindasan yang dielukan oleh rejim apartheid? Lalu, simpul peristiwa macam apakah yang membuat gagasan teologi pembebasan Islam menemui relevansi praktikalnya? Dan mengapa teologi pembebasan Islam yang niscaya untuk dipilih, bukannya gerakan Islam yang bersifat totalistik---baik dalam ideologi maupun metodologi pergerakannya?

Sebagian pertanyaan itulah yang juga digeluti oleh Farid Esack dan sejawatnya yang tergabung dalam front-front pembebasan Afrika Selatan. Bagi Esack, selain karena keniscayaan teologis, teologi pembebasan Islam yang lahir di Afrika selatan juga memiliki tambatan pada ranah sosio-politik. Menurut Esack, kesadaran teologis akan perlunya teologi pembebasan Islam memiliki akar sosiologis yang panjang. Dalam berbagai tingkatan, kaum muslim, baik yang berkulit hitam maupun berwarna, sebenarnya telah mengalami penindasan dan penghinaan yang serupa dengan yang dialami oleh sebagian besar penduduk berkulit hitam di Afrika Selatan. Meskipun untuk keperluan ritualitas dan ibadah tidak dihalangi, tetapi kaum Muslim di Afrika Selatan juga terkena imbas dari berbagai kebijakan apartheid, semisal Group Areas Act, yang membuat sebagian besar dari mereka terusir dari tanah kelahirannya dan meninggalkan daerah-daerah terpencil yang tandus. Kaum Muslim juga mengalami pelbagai pembatasan untuk melakukan bisnis, dan menempuh pendidikan. Akibatnya, sebagian besar dari

masyarakat Muslim di Afrika Selatan adalah mereka yang tergolong pengangguran, memiliki pendidikan rendah, dan bekerja sebagai buruh-buruh di pabrik-pabrik milik negara yang berlaku eksploitatif. Apa yang menimpa sebagian kaum berkulit hitam di Afrika Selatan pada dasarnya adalah apa yang dialami oleh seluruh kaum Muslim.

Berdasar analisis semacam ini, maka menurut Esack tidak ada alasan bagi kaum Muslim Afrika Selatan untuk mengatakan bahwa, masalah tersebut adalah masalah kaum Muslim sendiri. Menurut Esack:

Secara historis, adalah tidak akurat untuk melihat problem-problem ekonomi dan sosial dalam kerangka muslim dengan hanya melihat sebagai problemnya kaum Muslim sendiri. Kita semuanya selalu dan masih berada dalam struktur ekonomi dan sosial yang ada negara ini. Bersama sebagian besar rakyat yang lain, kita bisa memiliki peluang untuk membangun struktur ini, tetapi di sisi lain kita juga selalu dipengaruhi oleh apa saja yang terjadi dalam struktur sosial tersebut³¹

Dengan meletakkan perspektif ini sebagai alat analisis, Esack tampaknya ingin mengutarakan bahwa masalah apartheid yang terjadi di Afrika Selatan hendaknya dilihat sebagai isu utama, baik bagi setiap muslim maupun bagi segenap kaum tertindas di Afrika Selatan. Dengan menempatkan apartheid sebagai ancaman utama, maka; menurut Esack, polarisasi gerakan kaum muslim akan semakin menyempit, dan bersedia untuk berkolaborasi dengan kelompok yang lain dalam perjuangan melawan pembebasan.

Simpul itulah yang tampaknya menjadi akar sosio-politis bagi bangkitnya kesadaran akan perlunya teologi pembebasan Islam di Afrika Selatan. Terdapat beberapa variabel penting mengenai hal ini. *Pertama*, tumbuhnya kesadaran di kalangan para agamawan Muslim di Afrika Selatan bahwa Islam juga memiliki

³¹ Farid Esack, "Muslim in South Africa, The Quest for the Justice" dalam *op.cit.*, hlm. 6.

nilai-nilai pembebasan. Islam di samping sebagai agama, lalu juga dinilai sebagai wadah pergerakan. Kesadaran ini mulai tumbuh setelah menyaksikan bahwa diaspora beberapa individu Muslim dalam perjuangan melawan ketidakadilan, justru tidak diwadahi oleh institusi Islam dan tidak berangkat dari nilai-nilai Islam. Marxisme atau nasionalisme radikal selalu menjadi alat analisis, ideologi dan wadah pergerakan bagi sebagian kaum Muslim di Afrika Selatan. Dr. Yusuf Dadoo, misalnya, adalah sebuah contoh seorang Muslim yang menjadi ketua Central Committee Partai Komunis Afrika Selatan. Ia adalah seorang muslim dalam keyakinan agamanya, tetapi alat analisis, dan nilai-nilai yang digunakan dalam aktivismenya adalah Marxisme. Menurut Esack, keterlibatan kaum Muslim dengan menempatkan basis Islam sebagai suatu perspektif dalam perjuangan menegakkan keadilan sangat kurang. Menghadapi situasi ini, berbagai kelompok pemuda muslim, termasuk Esack, pada tahun 1984 mulai menggugat dan berupaya meletakkan Islam sebagai bagian dari perjuangan masyarakat Afrika Selatan. Pada era tersebut, kaum muda ini dengan gagah menyerukan, bahwa:

“Jangan pernah lagi seorang pemuda harus malu menjadi muslim. Jangan pernah lagi pemuda Muslim harus beralih pada Marxisme jika mereka ingin memainkan peran penting dalam perjuangan rakyat kita. Selamat tinggal pada Islam yang hanya bisa rukuk dan sujud”.³²

Seruan itu, tentu saja, bukan merupakan seruan untuk menolak Marxisme. Seruan tersebut lebih tepatnya adalah sebuah seruan untuk menggali-kembali spirit Islam sebagai dasar perjuangan kaum muslim di Afrika Selatan. Termasuk dalam spirit seruan itu adalah, agar kaum Muslim juga turut ambil bagian aktif dalam front-front perjuangan melawan ketidakadilan.

³² *Ibid.*, hlm. 9.

Karena itu, kesadaran tersebut mengujung kaum Muslim pada variabel *kedua*, yaitu pertemuan (*encounter*) kaum muslim progresif dengan front-front perjuangan yang berbasis-nilai Marxisme atau nasionalisme radikal. Beberapa kaum muslim, termasuk Esack, tergabung dalam UDF, sebuah front yang terdiri dari berbagai sektor perjuangan, dan agama, sembari tetap menjaga karakteristik perbedaannya. Dengan beratap pada The Call of Islam, kaum muslim progresif berusaha untuk mengembangkan gagasan teologi pembebasan Islam di satu sisi, dan memobilisasi massa muslim di sisi lain. Bagi Esack, mengerjakan dua hal tersebut bukanlah perkara mudah. Sebagian besar institusi muslim dan para ulama di Afrika Selatan tidak memadai untuk melakukan mobilisasi kaum muslim. Mereka harus belajar untuk menggunakan bahasa agama dengan mengambil inspirasi gagasan revolusioner dari Qur'an dan sunnah. Pertemuan dengan kelompok lain, yang berbeda agama dan ideologi, memungkinkan kaum muslim untuk saling belajar, dan terinspirasi oleh gagasan lain yang bernada serupa. Di titik ini, pertemuan dengan Marxisme dan gagasan teologi pembebasan Kristen, serta inspirasi ide-ide Islam yang radikal di Iran turut mempermatang gagasan teologi pembebasan Islam Farid Esack. Karena itu, ia melihat bahwa gagasan teologi pembebasannya merupakan hasil dari "kondisi sosial, refleksi teologis dan pertemuan antar organisasi".³³

Faktor *ketiga* turut mempermatang gagasan teologi pembebasan Islam, yaitu kekuasaan rejim apartheid yang memasuki fase titik-didih dan titik-kritisnya. Titik didih tersebut berupa represi dan aturan-aturan yang kian menindas yang

³³ *Ibid.*, hlm. 9.

diberlakukan oleh rejim apartheid. Sementara, titik kritisnya adalah bangkitnya kesadaran kritis rakyat Afrika Selatan bahwa rejim tersebut harus segera diakhiri, dan mencita-citakan Afrika Selatan yang demokratis dan adil. Pelbagai kekerasan negara, semisal peristiwa di Soweto, Uitenhage dan Cradock, membuat kesadaran kaum muslim akan pentingnya meletakkan spirit Islam sebagai pembebasan makin memuncak. Di wilayah-wilayah dimana kekerasan negara terjadi, Esack dan beberapa kelompok melakukan pengorganisirian dan mobilisasi massif. Di tempat-tempat semacam itulah ide-ide teologi pembebasan disemaikan di lahannya yang paling subur.

Hasilnya, mobilisasi massa muslim dan slogan serta spirit perjuangan yang terinspirasi dari gagasan Islam mulai tersebar. Berbagai pamflet dan newsletter menjadi media propaganda teologi pembebasan Islam. Tak hanya itu, masjid adalah juga pusat pengorganisirian yang paling efektif. Menurut Esack, masjid harus direbut untuk memastikan kontrol kaum progresif atasnya.³⁴ Masjid pada saat itu lalu menjadi pusat pertarungan untuk memperebutkan ruang publik antara mereka yang menjadikan masjid sebagai tempat filantropi dan ritual semata dengan mereka yang berkehendak untuk menggunakan masjid sebagai lokus *community building*; antara kaum muslim konservatif yang menganut fasisme teokratis dengan kaum muslim progresif yang berkomitmen pada teologi pembebasan. Pergeseran dan pertarungan ideologis ini, bagaimanapun, semakin menyemarakkan ruang publik dengan simbol-simbol Islam. Mulai saat itu, ajaran

³⁴ www.faridesack.com/articles/how_liberated/htm

Islam berada di ruang kontestasi yang paling riuh. Ajaran Islam digunakan untuk memaknai dan melegitimasi realitas sosial apapun.

Situasi semacam itu mulai terjadi pada pertengahan tahun 1980an. Hal ini utamanya terjadi di tempat kelahiran Esack, yaitu di Cape. Berbagai mobilisasi kaum muslim dengan berbagai bentuk aksi demonstrasi politis, seruan takbir dan simbol-simbol anti apartheid yang berbalut doktrin-doktrin agama mulai marak. Kejadian ini, tak pelak, merupakan titik balik setelah pada tahun-tahun sebelumnya simbol-simbol Islam hanya tampil dalam ibadah dan ritualisme semata.

Situasi ini menandai bangkitnya kesadaran baru kaum muslim atas pentingnya sebuah perjuangan melawan gerakan apartheid dengan menggunakan wadah dan nilai-nilai keagamaan sebagai sarannya. Di kalangan gerakan kaum muslim sendiri, terdapat kebanggaan dan kehebohan yang memuncak karena keterlibatan mereka dalam perjuangan mencari keadilan. Namun, di sisi lain keterlibatan pergerakan kaum muslim ini bukannya tak mendatangkan masalah. Berbagai gerakan kaum muslim hadir di ruang publik dengan ideologi, misi dan visinya yang benar-benar beragam. Dan semuanya memakai bahasa Islam! Di titik ini, tak jarang di antara mereka terjadi perdebatan keras, saling menghujat bahkan berujung pada fitnah, dan chauvinisme yang berlebihan.

Karena itu, terdapat faktor lain yang turut menyemaikan dan mempengaruhi beberapa bagian dalam gagasan teologi pembebasan Farid Esack, yaitu pertemuannya dengan beragam formasi gerakan muslim di Afrika Selatan. Pelbagai gerakan kaum muslim ini saling berdebat, dan berkontestasi secara keras

utamanya dalam isu-isu krusial seperti pentingnya kesatuan ummat; otentisitas teologi pembebasan Islam; watak revolusi sosial Islam; hingga kolaborasi dengan kelompok-kelompok Marxis atau lintas iman.³⁵

Secara umum terdapat beberapa kelompok gerakan Islam yang menonjol di masa perjuangan melawan rejim apartheid. Muslim Student Association (MSA) adalah sebuah organisasi kemahasiswaan yang bergerak di kampus. MSA lebih menyuarakan pada kesatuan ummat dan lebih menyukai pada sebetuk diskursus yang selalu diasosiasikan dengan gagasan Islam dari pada bergerak langsung ke lapangan gerakan sosial keagamaan. Karena itu, MSA lebih menyukai untuk bergulat dengan isu-isu semacam “Apakah boikot berwatak islami atau tidak?”; “Bisakah kita berkolaborasi dengan non Muslim dalam perjuangan?”. Kelompok lain yang juga merupakan organisasi massa yang cukup besar adalah MYM (Muslim Youth Movement). MYM adalah organisasi Islam yang terbesar, terkuat, tertua dan dalam beberapa hal mencerminkan gerakan politik yang progresif. MYM merupakan aliansi dari beberapa elemen, baik yang bersifat politis maupun tidak. Dalam visi perjuangannya, komitmen MYM adalah untuk menegakkan tatanan Allah (*hakimiyyat Allah*) di muka bumi. Dibanding MSA yang selalu ragu-ragu terlibat dalam perjuangan politik, MYM jauh lebih berani dalam manifestasi politiknya. Sedangkan The Qiblah merupakan organisasi gerakan keagamaan yang radikal dengan visi anti-apartheid dan anti kapitalisme. The

³⁵ Farid Esack, “Muslim in South Africa, The Quest for Justice” dalam *op.cit.*, hlm. 10

Qiblah sangat bersimpati terhadap revolusi Islam di Iran dan berupaya menerapkannya dalam konteks Afrika Selatan.³⁶

Kehadiran beberapa organisasi ini, di samping kerap kali memunculkan kontestasi yang keras, namun di sisi lain juga membuat teologi pembebasan Islam yang dikembangkan oleh Farid Esack mempunyai relevansi praksisnya. Teologi pembebasan Islamnya, di samping bersumber pada pertentangan yang keras terhadap politik rasialisme yang kejam, juga merupakan jawaban-jawaban riil atas kontestasinya dan pertemuannya dengan organisasi-organisasi Islam ini.

Di samping MYM-MSA dan The Qiblah yang merupakan front gerakan yang paling revolusioner, terdapat juga sebuah organisasi keagamaan Islam yang telah lama berdiri di bawah payung kekuasaan rezim apartheid. Organisasi itu, MJC, Moslem Judicial Council, merupakan salah satu organisasi yang menolak pertentangan aktif terhadap apartheid. Sikap penolakan ini, dikarenakan di kalangan muslim yang melakukan pertentangan tersebut terdapat beberapa kaum muda yang terlibat dalam upaya pencarian ekspresi Islam baru yang kontekstual.

Terhadap organisasi semacam MJC, dan kalangan konservatif Kristen pada umumnya, Esack menunjukkan bahwa:

Terdapat kaitan intrinsik antara teologi konservatif dengan ideologi *status quo*, betatapun tak adil dan tak bermoralnya *status quo* tersebut...kaum agamawan konservatif Muslim dan Kristen cenderung konservatif dalam gaya politiknya dan mendukung *status quo*. Ini terbukti pada tahun 1940-an ketika pendeta-pendeta konservatif Kristen ...membentuk struktur pendukung...³⁷

Apa yang dimaksud dengan Esack sebagai “kaitan intrinsik” adalah: teologi konservatif lebih cenderung menyukai isu-isu moralitas ketimbang

³⁶ *Ibid.*, hlm. 10-11.

³⁷ Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, *op.cit.*, hlm. 71.

ketidakadilan sosial, lebih menyibukkan diri dalam ritual dan dakwah semata daripada lapangan pergerakan politik, serta mengecam perlawanan kaum Marxis dan nasionalis radikal yang secara membabi-buta dinilai sebagai bentuk perlawanan yang tidak islami, dan bercorak atheistik atau sekuler. Dengan demikian, struktur ketidakadilan sosial yang disemaikan oleh rejim apartheid, memperoleh pembenaran dan legitimiasinya, dari kaum konservatif ini. Baik secara terang-terangan ataupun samar, ideologi kaum konservatif ini turut menjadi lembaga yang mengawetkan struktur penindasan. Karena itulah, mengapa rejim apartheid cenderung menyukai untuk bersekutu dengan kaum konservatif ketimbang mereka yang bergelut dalam gagasan Islam progresif atau yang bernada pembebasan.

Sementara, terhadap MYM-MSA dan The Qiblah, meskipun ketiganya merupakan gerakan sosial keagamaan yang aktif melawan apartheid, namun kerap kali mereka saling berdebat, berkontestasi dan saling mengkritik. Terhadap berbagai organisasi ini, Esack mengecam kecenderungan konservatisme, chauvinisme identitas Islam serta paranoia obskurantis.³⁸ Dalam soal kolaborasi dengan kelompok lintas iman, misalnya, MYM-MSA dan The Qiblah mencela komitmen Farid Esack dan The Call of Islam pada solidaritas antariman dan mengajukan front alternatif murni-Muslim menentang apartheid. MYM-MSA berpendirian bahwa perjuangan kaum Muslim melebarkan bentuk keadilan spesifik Islam serta metodologi yang unik. Berkolaborasi secara lintas iman mengakibatkan kaburnya iman Islam seseorang. Selain itu, aliansi politik lintas

³⁸ *Ibid.*, hlm 68.

iman akan mencegah tampilnya Islam sebagai kekuatan utama pembebasan. Afiliasi semacam itu, bagi kelompok MYM-MSA juga akan menyangkal keutuhan Islam dan menerima konsep demokrasi yang bukan hanya asing dalam perspektif Islam, tetapi juga mengandung kadar tindakan menyekutukan Allah. Sedangkan The Qiblah memiliki penilaian yang berbeda. Meskipun mencela komitmen lintas iman tersebut, The Qiblah berpendirian bahwa aliansi semacam itu berpotensi mengubur perbedaan-perbedaan ideologis dan berarti berupaya mengubur metode-metode perjuangan kaum Muslim sebagai kesatuan *ummah*.³⁹

Chauvinisme identitas ini, menurut Esack, cenderung mengacaukan perjuangan pembebasan dan dalam beberapa hal merupakan ekspresi keagamaan yang fundamentalistik dan konservatif. Kelompok-kelompok semacam ini, bagi Esack, terlalu “mengembangkan bentuk wacana politiknya sendiri, merasa cukup dan tak menerima argumen rasional”.⁴⁰ Begitu juga ketika di kalangan Muslim terjadi wacana penolakan untuk beraliansi dengan kaum Marxist dalam perjuangan pembebasan. Penolakan ini didasarkan oleh argumen bahwa perjuangan Islam cenderung dimanfaatkan oleh kelompok lain. Hal ini seperti diargumenkan oleh Sheikh N. Mohammad, bahwa:

“... we must ensure that we are not used for the political ends of opportunists because Islam has a solid political formula for any situation”⁴¹

Menanggapi seruan tersebut, Esack menanggapi hal ini dengan nada yang keras:

³⁹ *Ibid.*, hlm. 69-70.

⁴⁰ Farid Esack, *Muslims in South Africa, Loc.cit.*, hlm. 68.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 14.

Did the Marxists throw us out of District Six? Did the Marxists give us gutter education? Did the Marxists shoot our children? ...Allah will not ask us about a communist threat that may not materialize after twenty years. He will ask us about what we did today.⁴²

Pendeknya, beberapa pergulatan dan perdebatan di atas menunjukkan bahwa teologi pembebasan Islam di Afrika Selatan lahir dari lapangan perjuangan melawan ketidakadilan sosial, bukan semata-mata lahir dari ruang pergulatan akademis yang sepi dari realitas. Karena itu, gagasan Farid Esack bukanlah sekedar “hermeneutika pembebasan”⁴³, melainkan teologi pembebasan Islam. Teologi pembebasan memiliki dimensi yang khas, yaitu keterlibatan dalam praksis-liberatif, suatu hal yang tak akan dimiliki oleh sekedar hermeneutika pembebasan. Meski demikian, teologi pembebasan tetap menempatkan hermeneutika sebagai bagian penting. Ia adalah tahap kedua dari praksis-liberatif itu sendiri. Hal ini sebagaimana ditunjukkan oleh corak dan metode teologi pembebasan Guitierrez⁴⁴:

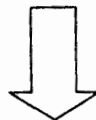
Tahap I:

- Mengalami realitas, terlibat dalam aksi praksis-liberatif
- Timbulnya “kesangsian ideologis”



Tahap II:

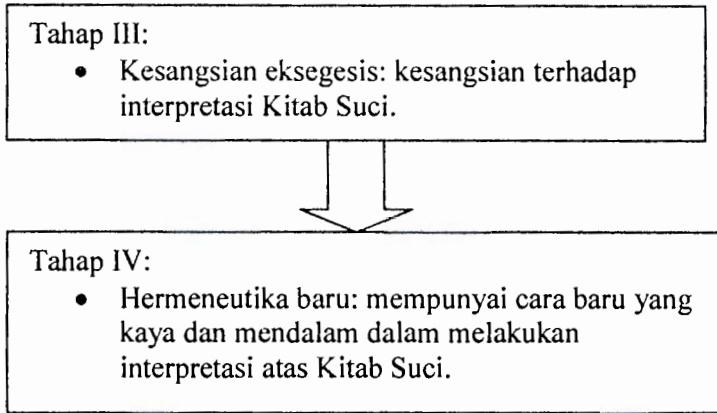
- Refleksi dan Analisa Sosial
- Menerapkan “kesangsian ideologis” itu pada teologi



⁴² *Ibid.*,

⁴³ Zakiyudin Baidhawi, “Hermeneutika Pembebasan Al-Qur’an: Perspektif Farid Esack” dalam Abdul Mustaqim-Syahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana baru berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002) hlm. 193.

⁴⁴ Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis dan Isinya* (Yogyakarta: LKiS, 2000) hlm. 36.



Keterlibatan dalam praksis inilah yang membedakan aktivisme Esack dari sekedar proses hermeneutika yang berangkat dari ruang akademis belaka. Keterlibatan dalam praksis-liberatif ini, sebagaimana diungkapkan oleh Esack, adalah suatu perkara yang pokok. Praksis ini, sebagaimana diungkapkan dalam tradisi keislaman kaum muslim awal adalah cerminan dari “pejuang yang gagah berani di siang hari, dan rahib-rahib di malam hari”. Dalam kata-katanya yang lebih spesifik, teologi pembebasan meniscayakan praksis sebagai langkah pertama, bukan kepercayaan dogmatis. Sebab, teologi pembebasannya lahir dari:

Keterlibatan tanpa henti dalam perjuangan Afrika Selatan dan refleksi teologis, yang di dalamnya teks tak diragukan lagi punya peran signifikan. Lebih tepat apabila dikatakan bahwa kebenaran yang dialami dalam perjuangan ini ditegaskan dan ditantang oleh refleksi teologis dan teks.⁴⁵

Disinilah kemudian arti penting hermeneutika hadir dalam perjuangan pembebasan tersebut. Karena itu, pada pembahasan selanjutnya akan diuraikan bagaimana langkah kedua dalam teologi pembebasan Farid Esack, yaitu mengenai metode hermeneutika yang digunakannya, beserta kunci-kunci pemahaman, yang

⁴⁵ Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, hlm. 122.

memungkinkan teologi pembebasan Islamnya mempunyai sumber-sumber yang paling dekat dalam keyakinan Islam: Al-Qur'an dan Al-Hadist.

BAB IV

METODE DAN KONSEP-KONSEP POKOK DALAM TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM FARID ESACK

A. Hermeneutika Sebagai Metode dalam Teologi Pembebasan Islam

Farid Esack

Sebagai salah satu metode penafsiran, hermeneutika sebenarnya merupakan topik tua yang kembali populer dan banyak dipakai, baik oleh kalangan agamawan, antropolog, sosiolog, maupun kritikus sastra. Secara etimologis, hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuin* yang berarti menafsirkan. Istilah Yunani ini diasosiasikan dengan dengan tokoh mitologi Yunani yang bernama Hermes, yaitu seorang utusan yang mempunyai tugas menyampaikan pesan Jupiter kepada manusia. Hermes digambarkan sebagai seseorang yang mempunyai kaki bersayap, dan lebih banyak dikenal dengan sebutan Mercurius dalam bahasa Latin. Tugas Hermes adalah menerjemahkan pesan-pesan dari dewa di Gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh umat manusia. Oleh karena itu, tugas utama Hermes adalah harus mampu menginterpretasikan atau menyadur sebuah pesan ke dalam bahasa yang dipergunakan oleh pendengarnya.¹

¹E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999, hlm 23-24. Lihat juga Richard E. Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003. hlm. 15.

Secara umum, hermeneutika biasanya didefinisikan secara longgar, yaitu “proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi tahu dan mengerti”.

Definisi ini bisa diderivasikan ke dalam tiga pengertian:

1. Pengungkapan pikiran ke dalam kata-kata, penerjemahan dan tindakan sebagai penafsir.
2. Usaha mengalihkan dari suatu bahasa asing yang maknanya gelap tidak diketahui ke dalam bahasa lain yang bisa dimengerti oleh pembaca.
3. Pemindahan ungkapan pikiran yang kurang jelas, diubah menjadi bentuk ungkapan yang lebih jelas.²

Menurut beberapa kalangan ahli, terdapat tiga jenis dan model hermeneutika. Pertama, *hermeneutika sebagai cara untuk memahami*. Hermeneutika jenis ini adalah hermeneutika teoretis yang berupaya untuk menyingkap suatu pemahaman yang akurat dan proporsional. Untuk kepentingan ini, maka kajian terhadap konteks, dan makna teks sangat dipentingkan untuk memperoleh pemahaman. Schleiermacher, Wilhelm Dilthey dan Emilio Betti adalah pelopor dalam kajian hermeneutika jenis ini. Kedua, *hermeneutika yang berisi cara untuk memahami pemahaman*. Hermeneutika jenis ini adalah jenis hermeneutika filosofis yang tak lagi bertujuan untuk menyingkap pemahaman yang komprehensif, tetapi lebih jauh mengupas seperti apa kondisi manusia yang memahami itu, baik dalam aspek psikologisnya, sosiologisnya, historisnya. Hermeneutika dengan model semacam ini dilakukan demi meletakkan suatu hasil

² Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Elsaq: Yogyakarta, 2005, hlm. 5.

pemahaman yang dimaksud dalam porsi dan proporsi yang sesuai, serta untuk melakukan suatu produksi makna baru dari pemahaman yang terdahulu. Ketiga, *hermeneutika sebagai cara untuk mengkritisi pemahaman*. Melangkah lebih jauh dari model hermeneutika jenis kedua, hermeneutika jenis ketiga ini berupaya untuk menyingkapkan determinasi historis dalam proses pemahaman, serta sejauh mana determinasi tersebut memunculkan alienasi, diskriminasi dan hegemoni wacana, termasuk penindasan sosial-budaya-politik akibat penguasaan otoritas pemaknaan dan pemahaman oleh kelompok tertentu.³

Di dalam tradisi studi Islam, proses pemahaman terhadap Kitab Suci Al-Qur'an, telah dikenal lama sebagai ilmu tafsir. Sebagai sebuah disiplin keilmuan, ilmu tafsir biasanya membutuhkan berbagai perangkat keilmuan yang berdasar pada bahasa Arab. Tetapi, dalam perkembangannya, metode ilmu tafsir klasik ini mulai ditinggalkan karena hasilnya dianggap tidak membumi.⁴

Meski demikian, hermeneutika Al-Qur'an tergolong pemikiran yang masih asing dalam wacana pemikiran Islam. Seperti disebut di atas, model pemahaman yang telah dikenal oleh kaum Muslim dalam kurun waktu berabad-abad adalah ilmu tafsir Al-Qur'an. Ilmu tafsir ini mempunyai posisi yang strategis, sebab Islam merupakan peradaban teks, dan Al-Qur'an menempati posisi sentral, tempat dimana fundamen kultural dan intelektual Islam dibangun di atasnya.⁵

Di masa-masa awal kehadiran Islam, meskipun teks Al-Qur'an diakui sangat bersifat inspiratif, tetapi problem tentang hermeneutika belum mengemuka.

³ *Ibid.*, hlm. 8-10.

⁴ M. Alfatih Suryadilaga, "Hermeneutika Filosofis Gadamer dalam Studi Agama-agama", dalam *Jurnal Religi* Vol. I, No. 2 Juli 2003.

⁵ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, Jakarta: Teraju, 2002, hlm. 49.

Hal ini dikarenakan setiap problem hermeneutis masih memperoleh sandarannya dari otoritas nabi, dan persoalan pemikiran keagamaan yang masih kental dengan argument-argumen dogmatis. Problem-problem hermeneutis dapat dilacak kemunculannya pasca-Nabi dan sahabat yang disertai oleh fase *tadwin* (pembukuan mushaf). Fase ini sekaligus menandai perubahan kebudayaan dari fase kebudayaan oral beralih menjadi kebudayaan tulis. Hermeneutika pada fase ini seringkali disebut dengan hermeneutika Al-Qur'an klasik, dimana pokok persoalan yang menjadi perhatian adalah bagaimana cara “memahami” (*al-fahm*), maupun bagaimana cara “mengkomunikasikan pemahaman” (*al-ifham*). Karena itu, model hermeneutika Al-Qur'an klasik bertumpu pada bagaimana perumusan metode-metode penafsiran wacana, teks (*al-fahmu*), maupun usaha untuk memformulasikan “syarat-syarat produksi wacana” (*al-ifham*).⁶

Sementara itu, di samping metode tafsir, khazanah hermeneutika Al-Qur'an klasik juga mengenal metode ta'wil, yang didasarkan pada adanya pemahaman bahwa Al-Qur'an mengandung dualisme dimensi yaitu, *yang lahir* dan *yang batin*. Jika yang lahir berujud pada rangkaian dan struktur teks, maka yang batin berupa inti, dan substansi yang dikandung teks. Karena itu, ta'wil bertumpu pada usaha untuk melakukan interpretasi esoteris yang berkaitan dengan makna batin teks dan penafsiran metaforis terhadap Al-Qur'an. Jika dalam tafsir dikenal metode penafsiran dengan metode rasional (*bi al-'aql*) dan penafsiran

⁶ *Ibid.*, hlm. 50-53.

dengan bantuan teks (*bi an-naql*), maka dalam ta'wil juga dikenal *al-tafsir al-isyari* dan *al-tafsir al-bathin*.⁷

Pada perkembangannya, berbagai metode hermeneutika Al-Qur'an ini dianggap tidak memadai dalam konteks hermeneutika modern, sebab baik tafsir dianggap mengabaikan realitas kekinian dan tidak membumi. Kesadaran akan pentingnya relasi triadik dalam hermeneutika modern—teks, penafsir dan realitas—baru muncul belakangan di tangan pemikir-pemikir Muslim kontemporer seperti Arkoun, Hassan Hannafi, Fazlur Rahman, dan Farid Esack.

Panorama pemahaman terhadap Al-Quran yang terbelah menjadi pemahaman hermeneutika klasik dan hermeneutika modern atasnya, juga dialami oleh Farid Esack. Di Afrika Selatan, menurut Esack, terdapat dua kelompok keagamaan yang masing-masing memiliki caranya yang khas dalam memahami Al Qur'an. Kelompok pertama disebut oleh Esack sebagai tradisionalisme, disebutnya sebagai kelompok

... yang berkehendak untuk membekukan masyarakat sesuai dengan memori masa lalu, dimana agama dan adat-istiadat difungsikan, dan faktor kesejarahan masyarakat diabaikan karena imajinasi [untuk mengutuhkan] masyarakat abadi yang sedang diserbu oleh modernitas yang jahat.⁸

Tradisionalisme ini, menurut Esack, digawangi oleh sekelompok ulama yang dididik dalam sekolah Islam (*madrassa*). Sekolah Islam tersebut biasanya adalah sekolah yang melulu berorientasikan-fiqh (*fiqh-oriented*), sedangkan model pengajaran terhadap studi Al-Qur'an dilakukan dengan memberi

⁷ *Ibid.*, hlm. 55-57.

⁸ Farid Esack, "Contemporary Religious Thought In South Africa And The Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions" dalam *I.C.M.R.* Vol. 2, No. 2, Desember, 1991, hlm. 207

pengajaran kitab-kitab tafsir klasik seperti tafsir Ibnu Katsir atau Mufti Muhammad Shafi.

Sedangkan kelompok kedua, modernisme, digambarkannya sebagai gerakan Islam yang,

... memaknai Al-Qur'an secara kreatif dalam permasalahan-permasalahan sosial, dan mendekatinya tanpa merujuk pada kaum ulama (*clerics*), kaum modernis ini tumbuh dari kekecewaan terhadap tradisionalisme Islam dan memiliki komitmen untuk merubah dunia Islam dan kehidupan kaum Muslim berdasar Al-Qur'an dan Sunna.

Kaum modernis ini, menurut Esack, terdiri dari kalangan intelektual kelas menengah dan profesional yang berupaya untuk menantang kemapanan tradisionalisme dalam memahami Al-Qur'an. Bagi Esack, kelompok modernis ini, bagaimanapun, berhasil membuka horizon dan wawasan baru dalam memahami Al-Qur'an, dan dalam beberapa hal telah menginspirasi ide-ide tentang perubahan sosial dari penafsiran mereka terhadap Al-Qur'an.⁹

Dalam menyusun konsepsinya tentang hermeneutika Al-Qur'an yang progresif, Esack menjelaskan bahwa pada dasarnya Al-Qur'an adalah sebuah kitab suci yang memiliki dimensi sosio-historis yang khas. Dengan demikian, maka teks Al-Qur'an tak berdiri sendiri, ia juga merupakan tanggapan atas kondisi sosial masyarakat tertentu. Tak hanya berwatak kontekstual, sejak awal Al-Qur'an bersifat progresif dalam pewahyuannya. Dengan mengutus seorang nabi yang terpercaya, pewahyuan progresif ini, misalnya tampak dalam sifat Al-Qur'an yang diturunkan secara *tadrij*, berangsur-angsur. Menurut Esack, prinsip berangsur-angsur ini menunjukkan bahwa "suatu ajaran [yang] diwahyukan secara

⁹ *Ibid.*, hlm. 207-211.

berangsur-angsur, mencerminkan dengan baik interaksi kreatif antara kehendak Tuhan dengan realitas di bumi, dan kebutuhan komunitas untuk ditanggapi”.¹⁰

Faktor lain yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya memiliki horison konteks, dan karenanya bersifat progresif, adalah adanya *asbabun-nuzul*. Menurut Esack, *asbabun-nuzul* adalah sebuah pengingat akan kehadiran Tuhan di dunia. Ia juga merupakan tali yang dengannya manusia mendaki ke tingkat tertinggi sembari berurusan dengan aspek yang paling duniawi dari teks tersebut.

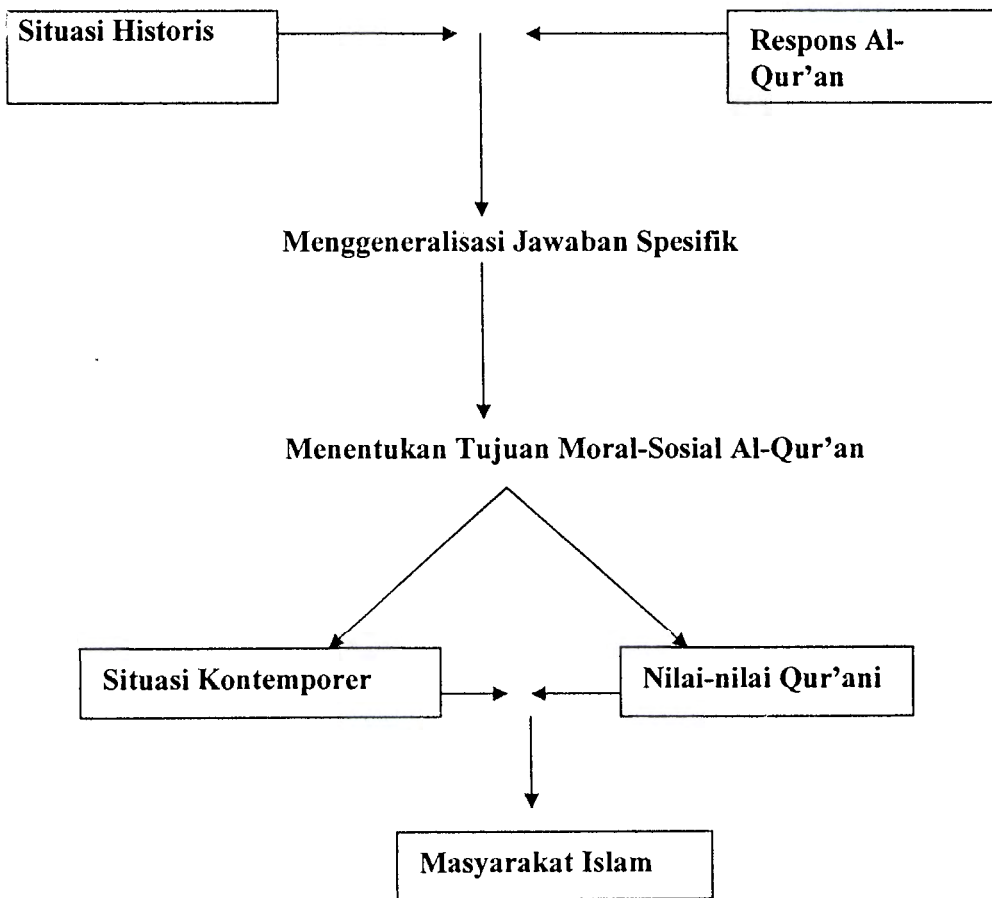
Konsep lainnya adalah *naskh*, yang biasanya diartikan sebagai “penghapusan dan pencabutan sesuatu oleh hal lain yang membatalkannya”. Dalam khazanah studi Al-Qur'an, *naskh* biasanya diartikan sebagai pembatalan suatu ayat Al-Qur'an oleh ayat yang muncul setelahnya; pemberlakuan kembali sebagian teks Al-Qur'an yang telah dihilangkan; pembatalan beberapa perintah terdahulu dalam Al-Qur'an oleh wahyu yang turun sesudahnya, sementara ayat yang berisi perintah tersebut tetap ada dalam Al-Qur'an; pembatalan suatu praktek kenabian oleh perintah Al-Qur'an, dan; pembatalan perintah Al-Qur'an oleh praktek kenabian. Menurut Esack, konsep *naskh* ini menandai bahwa ayat-ayat Al-Qur'an pada dasarnya diturunkan oleh konteks sosial tertentu.¹¹

Dengan demikian, seluruh hal ini menandai bahwa Al-Qur'an, meski ia hadir dalam konteks sosial-politik tertentu, ia sesungguhnya mengalir melampaui konteks itu. Firman Tuhan, dengan demikian, tetap hidup, dan universalitasnya itulah yang harus terus digali dan ditemukan kembali maknanya.

¹⁰ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas, Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, Bandung : Mizan, 1997, hlm. 87.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 90-91.

Untuk menggali metode hermeneutika pembebasannya, Esack terlebih dahulu mengelaborasi dua gagasan hermeneutika kontemporer Fazlur Rahman dan Muhammed Arkoun, untuk kemudian memberi kritik dan menutup lubang konseptual yang tampak kurang dari pemikiran keduanya. Hermeneutika Fazlur Rahman antara lain memiliki skema sebagai berikut¹²:



¹² *Ibid.*, hlm. 100.

Menurut Esack, hermeneutika Rahman bertumpu pada usaha untuk menyingkap aspek-aspek kognitif dari wahyu. Tafsir Rahman ini memfokuskan pada lingkungan historis wahyu sebagai alat yang paling berharga untuk memahami. Rahman pada dasarnya mengusulkan suatu proses interpretasi yang melibatkan gerakan ganda (*double movement*): dari masa kini ke periode Al-Qur'an dan kembali ke masa kini.¹³

Sedangkan Mohammed Arkoun menawarkan gagasan hermeneutika kontemporer dengan beranjak pada satu asumsi bahwa krisis legitimasi bagi agama saat ini membuat para sarjana berbicara dengan memakai pendekatan heuristik. Arkoun banyak menggunakan berbagai pendekatan dan metodologi dari berbagai cabang ilmu sosial yang ada, mulai dari antropologi, sosiologi, sejarah, linguistik, dan filsafat. Arkoun beranggapan bahwa ilmu-ilmu tersebut telah memberi andil untuk memetakan dan memotret kembali kinerja kelimuan dan pengalaman manusia dalam segala bidang.¹⁴

Arkoun menyajikan "garis-garis pemikiran heuristik fundamental" untuk merekapitulasi pengetahuan Islam dan memperhadapkannya dengan pengetahuan kontemporer. Garis-garis pemikiran itu mencakup: *Pertama*, manusia muncul dalam masyarakat melalui "kegunaan" yang berubah-ubah. Setiap kegunaan itu dikonversi dalam bentuk tanda dan realitas yang diungkapkan melalui bahasa sebagai sistem tanda. Sebelum terjadinya penafsiran, Kitab Suci dikomunikasikan melalui bahasa alam yang menggunakan system tanda dan setiap tanda adalah

¹³ Zakiyuddin Baidhawi, "Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an: Perspektif Farid Esack" dalam Abdul Mustaqim-Syahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana baru berbagai -Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002) hlm. 198.

¹⁴ Waryono Abdul Ghafur, "Al-Qur'an dan Tafsirnya Dalam Perspektif Arkoun" dalam *Ibid.*, hlm. 171.

lokus operasi yang konvergen yang menandai adanya hubungan antara bahasa dan pikiran. *Kedua*, semua tanda dan simbol adalah produk manusia dalam proses sosial budaya yang tak terpisah dari historisitas. *Ketiga*, keimanan tidak ada pada independensi manusia sendiri, bukan pula berasal dari kehendak Tuhan, melainkan ia dibentuk, diungkapkan dan diaktualisasikan dalam dan melalui wacana. *Keempat*, sistem legitimasi tradisional yang diwakili oleh teologi Islam klasik dan yurisprudensi Islam tidak lagi memiliki relevansi epistemologis. Disiplin ini, dianggap oleh Arkoun, terlalu berkompromi dengan bias-bias ideologi yang ditekankan oleh penguasa dan para intelektualnya.¹⁵

Arkoun melihat bahwa proses wahyu dan cara teks ditulis menjadi kitab yang suci dan otoritatif, terdiri atas tiga level. *Pertama*, firman Allah yang transenden, tak terbatas dan tak dikenal oleh manusia (*Al-lauh-al Mahfud*). *Kedua*, manifestasi historis firman Allah melalui nabi-nabi yang berbahasa Ibrani, Aram dan bahasa Arab. Pada tahap ini, biasanya firman tersebut ditransmisikan secara oral dan dipelihara melalui metode hafalan. *Ketiga*, obyektivikasi teks, dimana firman atau Al-Qur'an menjadi mushaf. Firman Tuhan pada tahap ini mulai tertulis dalam kanon resmi tertutup. Skema dari hermeneutika Arkoun digambarkan sebagai berikut¹⁶:

¹⁵ Zakiyuddin Baidhawi, *op.cit*, hlm. 198-200.

¹⁶ Farid Esack, *op.cit.*, hlm. 105.



Hermeneutika Arkoun ini menjelaskan bahwa terjadi proses pergerakan turun wahyu dan pergerakan mendaki dari komunitas yang menafsirkan menuju keselamatan sesuai dengan perspektif vertikal seluruh penciptaan seperti yang ditegaskan oleh wacana Al-Qur'an. Komunitas penafsir adalah pelaku-subyek dari seluruh wilayah sejarah yang direpresentasikan, ditafsirkan, dan digunakan sebagai tahap penting untuk mempersiapkan penyelamatan menurut Sejarah Penyelamatan (*history of salvation*) yang disampaikan Tuhan sebagai bagian dari wahyu yang mendidik. Hubungan individu dengan firman Tuhan, menurut

Arkoun, menyerupai hubungan sosio-politik dengan komunitas, dimana fungsi pewahyuan adalah sebagai sebuah pesan jiwa tak bisa dipisahkan dari kemampuan sosialnya untuk mengatasi semua perbedaan dan persaingan, nilai legitimatifnya bagi tatanan politik.¹⁷

Farid Esack melihat adanya kekurangan pada dua pendekatan di atas. Rahman, menurut Esack, mengabaikan apresiasi atas kompleksitas tugas hermeneutika dan pluralisme intelektual yang intrinsik di dalamnya. Rahman, dalam pandangan Esack, mengecam nilai-nilai Islam yang jatuh tersubordinasi oleh politik, tanpa menyadari bahwa politik sesungguhnya memiliki dimensi penting untuk menyusun nilai-nilai Islam tertentu. Bagi Esack, Rahman juga dianggap terlalu mengabaikan hubungan antara kognisi dan praksis. Sehingga, ketika Rahman berbicara tentang keadilan sosial sebagai elemen vital Islam, ia mengabaikan dimensi struktural apa yang menyebabkan ketidakadilan. Rahman, dengan demikian, dianggap tidak mempergunakan—dalam istilah Peter L. Berger—*dialektika negativa* yang bersifat struktural.¹⁸

Terhadap Arkoun, kritik Esack ditujukan pada pendapatnya yang menyatakan bahwa pengetahuan sebagai lapisan otoritas diterima dan dihargai, pengetahuan terlepas dari ideologi, mampu menjelaskan formasi dan menguasai pengaruhnya. Bagi Esack, pengetahuan di samping dapat dikritik, juga tidak pernah ada secara netral. Pengetahuan selalu tersusun secara ideologis dan tak pernah lepas dari watak partisan. Sebagaimana dikutip Esack dari Segundo, “hermeneutika, oleh karena itu, menuntut suatu keterlibatan secara sadar ataupun

¹⁷ Zakiyuddin Baidhaw,.....hlm. 201

¹⁸ Ibidhlm 203.

tidak. Sekalipun seseorang memiliki sudut pandang yang netral dan mencoba untuk bertindak netral, tetap dia adalah partisan”.¹⁹

Untuk mengatasi kekurangan tersebut, Esack mencoba menawarkan hermeneutika pembebasan, sebagai metode dalam kerja teologi pembebasannya. Esack mengajukan sebuah proposisi bahwa tugas kaum Muslim dalam memahami Al-Qur'an dalam konteks pembebasan terhadap ketidakadilan terdiri atas dua hal: *Pertama*, membongkar modus interpretasi tradisional dan kepercayaan tentang fungsi teks sebagai ideologi yang melanggengkan tatanan yang tidak adil. *Kedua*, mengakui kesatuan umat manusia, menggali dimensi-dimensi keagamaan dalam situasi ketidakadilan dari teks dan mempergunakannya untuk melakukan pembebasan. Untuk menggali dimensi keagamaan tersebut, seorang hermeneut perlu untuk memahami dan menyingkap kondisi sosial-ekonomi dan konteks politiknya. Hal ini supaya seorang penafsir mampu menggali teks-teks dalam nuansa konteks tersebut secara selektif, dan supaya teks lebih bisa memberi respon atas situasi ekonomi-politik tertentu.

Dalam proses memahami teks, menurut Esack, terdapat tiga unsur intrinsik: teks dan pengarangnya, penafsir, serta tindakan penafsiran. Esack lalu menguraikan tiga unsur ini dalam prinsip-prinsip yang lebih mendetail. *Pertama*, masuk dalam pikiran pengarang. Dalam kasus Al-Qur'an, Tuhan dipandang sebagai pengarang, dan dengan demikian, kaum Muslim perlu masuk ke dalam pikiran Tuhan. Di kalangan kaum Muslim, meski terma “masuk ke dalam pikiran tuhan” adalah sesuatu yang sepertinya mustahil, namun dalam tradisi mistis

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 202.

1
 penggunaan intuisi yang dipadukan dengan keilmuan mampu menggali makna teks. Di samping tradisi mistik ini, terma “masuk ke dalam pikiran Tuhan” ditempuh melalui jalur menjadikan Muhammad sebagai agen kunci makna. Pendekatan personal semacam ini, bagi Esack, bagaimanapun harus diapresiasi. Hanya saja, kadangkala cara semacam itu, tidak memiliki implikasi serius dalam arena sosio-politik karena lebih sering mengujungkan para penafsir pada penagabaian situasi historis yang berbeda, dan kadangkala mengakibatkan para penafsir terjatuh dalam esensialisme, dan absolutisme religio-politik. Karena itu, bagi Esack, problem sebenarnya adalah bagaimana menerapkan pendekatan ini secara sadar pada arena sosio-politik atau domain moralitas publik dengan cara yang sesuai dengan prinsip-prinsip pembebasan dan pluralisme.²⁰

Kedua, penafsir adalah pemikul banyak beban. Sebagai seorang manusia biasa, penafsir tidak akan pernah bisa melepaskan diri dari ikatan historis dari kehidupan dan pengalamannya, dimana ikatan tersebut sedikit banyak akan mempengaruhi dan mewarnai corak penafsirannya.²¹ Ikatan historis tersebut, atau disebut juga prapemahaman, merupakan sesuatu yang termasuk dalam proses penafsiran. Dengan demikian, makna, selalu berada dalam struktur pemahaman itu sendiri. Prapemahaman, dengan demikian, adalah syarat hidup dalam sejarah.

Ketiga, interpretasi tidak lepas dari bahasa, sejarah, dan tradisi. Segala aktivitas penafsiran pada dasarnya merupakan suatu partisipasi dalam proses historis-lingusitik dan tradisi yang berlaku, dimana partisipasi itu juga terjadi dalam ruang waktu tertentu. Seorang penafsir tidak akan pernah bisa lepas dari

²⁰ Farid Esack, *op.cit.*, hlm. 108-109.

²¹ *Ibid.*, hlm. 109-110. Lihat juga Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2003, hlm. 48.

proses ini. Pemahaman dan perlakuan seorang penafsir terhadap Al-Qur'an juga terjadi dalam batasan-batasan ini.²²

Dengan meletakkan batasan-batasan ini, utamanya proposisi tentang pentingnya prapemahaman dan penerimaan atas keragaman interpretasi, Esack tampaknya ingin menunjukkan bahwa dalam proses penafsiran memerlukan kesediaan dan sikap rendah hati untuk menerima Sang Lain (The Other). Penolakan atas prapemahaman dan keragaman interpretasi biasanya akan mengujungkan seseorang pada asumsi fundamentalistik bahwa hanya ada satu kebenaran tunggal, dan satu pemahaman tunggal. Meski demikian, komitmen terhadap pluralisme saja tidaklah cukup. Hal yang paling utama, dalam setiap komitmen terhadap pluralisme, menurut Esack, adalah komitmen pembebasan atas situasi yang menindas.

B. Definisi dan Konsep-konsep Pokok Teologi Pembebasan Islam Farid

Esack

Dengan mengajukan prinsip-prinsip hermeneutika semacam itu, Esack kemudian merumuskan suatu definisi beserta konsep-konsep kunci teologi pembebasan Islamnya. Berdasar pada praksis dan perjuangannya dengan retorika pembebasan Al-Qur'an, Esack lantas hendak menyusun suatu teori teologis dan hermeneutika yang lebih koheren. Dalam konteks perjuangan masa apartheid, maka teologi pembebasan Islam Esack diangkannya sebagai suatu upaya perjuangan untuk lepas dari segala bentuk rasisme dan eksploitasi ekonomi.

²² Zakiyuddin Baidhaw, *op.cit.*, hlm. 204.

Namun, demi merumuskan sebuah definisi yang lebih luas, Esack menyatakan bahwa teologi pembebasan Islamnya adalah:

... sesuatu yang bekerja ke arah pembebasan agama dari struktur serta ide sosial, politik dan religius yang didasarkan pada ketundukan yang tidak kritis dan pembebasan seluruh masyarakat dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ras, gender, kelas dan agama.²³

Definisi teologi pembebasan ini jelas melampaui dimensi ruang dan waktu pada konteks dimana ide teologi pembebasan ini disemaikan. Artinya, daripada hanya sebagai respon terhadap suatu kondisi sosial di masa rejim apartheid Afrika Selatan, definisi Esack ini pada dasarnya relevan bahkan hingga berakhirnya rejim apartheid tersebut²⁴. Apa yang juga relevan dari definisi ini adalah meluasnya definisi kekuasaan yang tak hanya menyangkut soal struktur sosial dan ekonomi saja, melainkan juga pada ide-ide sosial yang dianggap hegemonik. Jika dilihat dalam kacamata teori sosial modern, proposisi bahwa ide sosial yang mengakibatkan seseorang mengalami “ketertundukan secara *tidak kritis*”, dan akhirnya subordinasi pada kekuasaan, bisa disamakan dengan ide Louis Althusser tentang ideologi. Menurut Althusser, ideologi pada dasarnya adalah sebuah kepercayaan [dari sebuah ide dominan] yang tertanam *tanpa sadar* atau—seturut frasa Esack—tidak kritis. Ideologi ini biasanya terbiakkan dalam sistem ide dalam dunia ekonomi, politik, dan budaya serta dipergunakan untuk mengawetkan hubungan kekuasaan.²⁵ Karena itu, sejak awal Esack menyatakan bahwa ide-ide sosial juga mengandung potensi otoritarianisme.

²³ Farid Esack, *op.cit.*, hlm 120.

²⁴ Farid Esack, *On Being Muslim, Menjadi Muslim di Dunia Modern*, Jakarta: Erlangga, 2002, hlm. 9.

²⁵ Louis Althusser, *Tentang Ideologi, Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, Yogyakarta: Jalasutra, 1984, hlm. Xvii.

Dan untuk mencegah teologi pembebasannya akan jatuh dalam ‘jurang otorianisme semacam itu, maka Esack menyatakan bahwa:

Teologi pembebasan mencoba mencapai tujuannya lewat suatu proses yang bebas dan partisipatif... ia diformulasikan oleh, dan dalam solidaritas dengan, orang-orang yang kebebasan sosio-politik dan pribadinya menjadi nyata melalui partisipasi dalam proses itu.²⁶

Dengan melalui proses yang demokratis dan partisipatif ini, maka teologi pembebasan Islam berupaya untuk meningkatkan derajat kebebasan dan keadilan baik untuk *individu* maupun *kolektif*²⁷. Penekanan pada partisipasi demokratis individu ini berarti melampaui tipologi proses dalam gerakan sosial yang biasanya ‘menelan’ individu dalam tujuan massa kolektif, atau menghilangkan partisipasi demokratis individu dan menggantikannya dengan ide tentang sentralisme demokratis: dimana kehendak kolektif lebih kuat berkuasa.²⁸

Dalam kerangka kritiknya terhadap teologi pembebasan Kristen di Afrika Selatan yang dianggapnya tidak memiliki dasar teoretis yang koheren, dan hanya bertumpu pada figur-figur sentral semata, maka ia mengangankan teologi pembebasan yang mendapatkan ilhamnya sebagian berasal dari

... Al-Qur’an dan perjuangan para nabi. Ini diwujudkan dengan melibatkan Al-Qur’an dan teladan para nabi dalam proses refleksi teologis bersama dan berkelanjutan demi praksis liberatif yang semakin meningkat.²⁹

Proses kesatuan antara proses refleksi teologis bersama dengan praksis liberatif inilah yang tampaknya menjadi tekanan penting dari gagasan Farid Esack. Jika teologi Islam tradisional, dalam upayanya menghadapi eksploitasi dan

²⁶ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas... loc .cit.*

²⁷ Asghar Ali Engineer, *op .cit.*, hlm.97-98.

²⁸ Ken Budha Kusumandaru , *Karl Marx, Revolusi dan Sosialisme*, Yogyakarta: Insist Press, 2003, hlm. 114.

²⁹ Farid Esack, *Membebaskan Yang tertindas...,loc.cit.*,

penindasan, selalu berupaya untuk mengatasi ketegangan tersebut dengan berkompromi atau memoderasi, maka teologi pembebasan Islam dengan demikian terus berupaya untuk mendorong upaya praksis liberatif ke arah kemungkinan-kemungkinan baru yang lebih adil, demokratis dan egaliter. Seturut frasa Engineer, maka teologi pembebasan Islam adalah “Teologi Yang Mungkin”.³⁰ Ringkasnya, praksis liberatiflah yang merupakan alat legitimasi yang paling sah bagi refleksi teologis itu. Tanpanya, maka teologi pembebasan Islam kehilangan maknanya, dan tak lebih dari tumpukan doktrin keagamaan yang berada di awang-awang ide.

Tekanan pada kontinum refleksi teologis-praksis liberatif ini diafirmasikan oleh Esack dari ungkapan kawan seperjuangannya, Maulana Ebrahim Moosa, bahwa

Praksis pembebasan harus menjadi semboyan kita. Praksis berarti melakukan dan merefleksikan..*Halaqat* mesti menjadi lingkaran aktif pengetahuan dan praktik yang menyatukan kaum intelektual organik dengan aktivis untuk memenuhi deskripsi komunitas Muslim awal, yaitu pejuang yang gagah berani di siang hari, dan rahib di malam hari.³¹

Dengan demikian, seluruh bangunan konsep dan istilah-istilah kunci dalam gagasan teologi pembebasan Esack selalu berada dalam kontinum antara teks-konteks, refleksi-praksis. Ada beberapa konsep kunci dalam gagasan Esack, di antaranya adalah *taqwa* dan *tauhid*. Dua konsep ini dibayangkan Esack menjadi semacam “lensa teologis” untuk membaca Al-Qur’an secara umum dan utamanya teks-teks Al-Qur’an yang berkaitan dengan penganut agama lain. Sedangkan dua konsep yang lain, yaitu *al-nas* (manusia) dan *mustadhafin* (kaum tertindas)

³⁰ Asghar Ali Engineer, *loc.cit.*

³¹ Fraid Esack, *op.cit.*, hlm 121-122.

ditempatkan oleh Esack sebagai lokus aktifitas interpretasi, sementara dua konsep lain keadilan ('*adl* dan *qisth*) dan perjuangan (*jihad*), dijadikan Esack sebagai semacam etos dan metode yang membentuk pemahaman kontekstual tentang teks-teks Al-Qur'an.³²

1. *Taqwa dan Tauhid*

Dalam pengertian umum, *taqwa* biasanya diartikan secara sederhana, yaitu sebagai "takut kepada Tuhan" yang dilaksanakan dengan "menjauhi segala larangan-Nya, dan mematuhi segala perintah-Nya". Prof. T. Izutsu, seorang pakar linguisitik yang banyak mengkaji Al-Qur'an, mengatakan bahwa konsep *taqwa* dalam Al-Qur'an erat kaitannya dengan budaya tradisional Arab yang hendak diruntuhkan oleh Al-Qur'an, yaitu budaya kecongkakan, kesombongan dan keangkuhan bangsa Arab. Dengan menurunkan konsep *taqwa*, menurut Izutsu, Al-Qur'an tampaknya ingin mendobrak budaya-budaya bangsa Arab tersebut dan mengajukan suatu konsep *taqwa* yang menurutnya merupakan "basis agama yang paling mendasar". *Taqwa* ini, menurut Izutsu, setara dengan *percaya* dan *pengabdian*.³³

Sedangkan menurut Esack, *taqwa* berasal dari kata w-q-y yang secara harfiah berarti "mencegah", "menjaga dari", "memperhatikan" atau "melindungi". Dalam pengertian Al-Qur'an, kata itu bisa didefinisikan sebagai "memperhatikan suara nurani sendiri dalam kesadaran bahwa dia bergantung pada Tuhan". Dalam Al-Qur'an menurut Esack, *taqwa* selalu dikatkan dengan iman kepada Tuhan (QS Yunus [10]: 63; Al-Naml [27]: 53; Fushshilat [41]: 18) dan menunjuk pencapaiannya sebagai salah satu tujuan ibadah kepada-Nya.(QS Al-Baqarah [2]: 21). Orang-orang yang menghendaki keuntungan sesaat di dunia kerap dikontraskan dengan orang-orang yang

³² *Ibid.*, 124.

³³ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996. hlm. 155.

bertaqwa (Qs Al-Nisa' [4]: 77, Al-An'am [6]: 32; Yusuf [12]: 57). Bahkan, yang paling signifikan adalah bahwa taqwa juga terkait dengan interaksi sosial dan perhatian pada sesama lainnya, seperti saling berbagi (QS Al-Lail [92]: 5; Al-A'raf [7]: 152-3), menepati janji (QS Ali Imran [3]: 76; Al-A'raf [7]: 52), dan khususnya amal baik (QS Ali Imran [3]: 172; Al-Nisa' [4]: 126; Al-Maidah [5]: 93, Al-Nahl [16]: 127). Menurut Esack, Al-Qur'an bahkan menegaskan perlunya suatu komunitas atau individu untuk melengkapi diri dengan taqwa, demi melanjutkan tugas para nabi pada transformasi dan pembebasan. (QS Ali Imran [3]: 102-105, 125; Al-Anfal [8]: 29).³⁴

Bagi kelompok Islam progresif yang mengusung gagasan teologi pembebasan Islam di Afrika Selatan, taqwa tak hanya dimaknai sebagai perasaan tunduk dan patuh akan perintah Tuhan dan menjauhi larangan-Nya, melainkan, dalam ungkapan Ebrahim Rasool, seorang kolega Esack, adalah "prasyarat dasar untuk memahami dan mempelajari Al-Qur'an, tindakan pelindung agar tidak menggunakan Al-Qur'an secara semena-mena dan pencomotan teks seenaknya untuk mengesahkan ideologi yang asing bagi pandangan Dunia Islam".

Dengan meletakkan taqwa sebagai salah satu kunci hermeneutika, menurut Esack terdapat beberapa konsekuensi. *Pertama*, untuk memastikan bahwa sang penafsir tetap bebas dari obskurantisme teologis dan reaksi teologis dan subjektifitas, meskipun hal itu muncul dari golongan yang tertindas. Konsekuensi *kedua*, adalah dimungkinkan adanya keseimbangan estetik dan spiritual penafsir. Konsekuensi *ketiga*, adalah dibawanya sang penafsir ke dalam proses dialektik

³⁴ Farid Esack, *op.cit.*, hlm. 124-125.

personal dan transformasi sosio-politik. Di sini Al-Qur'an menawarkan bimbingan aktif bagi mereka yang bukan hanya pengamat atau pemikir "objektif", melainkan yang telah menyerahkan dirinya pada bimbingan seperti itu. "Melibatkan Al-Qur'an" dalam proses pergulatan revolusioner secara tidak langsung melibatkan diri dengannya. Hal ini senada dengan salah satu dokumen Call of Islam yang menyatakan bahwa "perubahan, menurut Al-Qur'an, adalah sebuah proses dialektis serempak antara perubahan jiwa dan struktur (sosio-ekonomi)".³⁵

Meskipun *taqwa* merupakan sumber utama dalam menelusuri hermeneutika pembebasan untuk memahami Al-Qur'an, tetapi tak pernah ada jaminan makna yang absolut. Menurut Esack *taqwa* merupakan kunci hermeneutika yang paling signifikan untuk meminimalkan sejumlah teks yang dapat dimanipulasi demi kepentingan pribadi maupun ideologi yang sempit.

Sedangkan variabel kedua yaitu *tauhid*, yang berasal dari akar kata *w-h-d*, yang artinya "sendiri", "satu", "yang menyatu". Menurut Esack, *tauhid* merupakan basis pandangan hidup Al-Qur'an, ia dianggap sebagai "fondasi, pusat, dan akhir dari seluruh tradisi Islam."³⁶ Diliadapkan pada kondisi rasialisme Afrika Selatan yang memecah-belah nilai-nilai kemanusiaan berdasarkan warna kulit, maka kaum Islam progresif pengusung teologi pembebasan Islam mendefinisikan *tauhid* sebagai "holisme keilahian dengan segala implikasi sosio-ekonominya". Karena itu, *tauhid*, dalam konteks perjuangan melawan rasialisme di Afrika Selatan mengimplikasikan perlawanan terhadap sistem apartheid yang

³⁵ *Ibid.*, hlm.126.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 128.

diasosiasikan sebagai salah satu sistem *syirk* (lawan dari sistem tauhid), sebab ia memilah-milah dan memecah manusia berdasar garis etnis.

Definisi tauhid sebagai “holisme keilahian dengan segala implikasi sosio-ekonominya” ini memiliki makna bahwa tauhid memiliki dimensi pembebasan. Artinya, segala sistem yang merintanginya terwujudnya kesatuan eksistensial pribadi manusia dan ketidakadilan sosio-ekonomi yang memecah-belah manusia maka hal itu berarti merupakan sistem yang berlawanan dari sistem tauhid, dan karena itu harus dibebaskan.³⁷ Dalam kaitannya dengan upaya untuk mewujudkan masyarakat tauhid itu, maka tauhid bukan hanya sebatas pengakuan verbal akan watak keesaan Tuhan, melainkan mewujudkannya dalam implikasi sosio-ekonominya.³⁸

Dalam konteks ini, Esack mengajukan dua dimensi penting. Pertama, tauhid sebagai pembebasan pribadi, dan *kedua*, tauhid sebagai pembebasan sosio-ekonomi. Dalam dimensi pertama, hal itu bermakna bahwa kepribadian tauhid adalah sebuah kepribadian yang terintegrasi secara harmonis, yang menjadi satu dengan dirinya, lingkungan alamnya dan dengan Allah. Dalam ungkapannya yang lebih lugas, Esack mendefinisikan pribadi yang berdasar pada tauhid, sebagai pribadi yang

... tidak dapat dan tidak akan membagi hidupnya dalam kehidupan yang religius dan sekuler, privat dan publik, spiritual dan politik...sebuah kepribadian tauhid tidak akan menundukkan kepalanya kepada Allah di masjid dan kepada kapital di pasar bursa di luar masjid. Ia tak akan mengucapkan kata Allah di rumah dan menjadi seorang Freudian di luar rumah...ia tak akan bisa tetap berpuasa di bulan Ramadhan dan mendukung sistem sosial-ekonomi yang menindas, baik secara aktif maupun diam-diam...ia tidak akan hanya mengamati dan menentang sistem

³⁷ *Ibid.*, hlm. 130.

³⁸ Farid Esack, “Tauhid dan Pembebasan” dalam *Al-Huda*, Volume II, Nomor 6, 2000, hlm 54-55.

yang menciptakan dan mengekalkan kelaparan atau kekuatan sosiologis-cum-industrial yang memunculkan sikap permissif dan tak bermoral, tetapi juga mengamati dan menentang perannya di dalam sistem atau kekuatan tersebut. Kepribadian tauhid tak akan sibuk dengan tarian kupu-kupu eskapisme yang sia-sia dan penyimpangan dari pencapaian kesatuan dengan diri. Perjuangan untuk mempribadikan tauhid juga mengimplikasikan perjuangan untuk mengaktualisasikan secara sosial.³⁹

Sedangkan pada dimensi kedua, tauhid dan pembebasan sosio-ekonomi berarti bahwa tauhid mengimplikasikan terciptanya masyarakat tanpa kelas, atau masyarakat yang “non-rasial, non-kesukuan, tanpa kasta dan tanpa kelas”. Masyarakat tauhid adalah sebuah masyarakat egalitarian yang melampaui kekakuan egalitarianisme menuju masyarakat persaudaraan. Nilai dalam masyarakat tauhid haruslah bersifat integralistik dan kolektif, baik secara politik, ekonomi, moral, fisik, spiritual, dan sebagainya.⁴⁰

2. Manusia dan Kaum Mustadh'afun

Dengan mengafirmasi gagasan Syariat tentang relasi antara manusia-tauhid-dunia material, Farid Esack menyatakan bahwa Al-Qur'an pada dasarnya meletakkan manusia dalam suatu “dunia tauhid dimana Tuhan, manusia dan alam menampilkan harmoni yang penuh makna dan tujuan”. Dalam Al-Qur'an sendiri, manusia dikonsepsikan secara beragam antara lain bahwa amanat Tuhan diletakkan secara eksklusif di atas pundak manusia (QS Al-Ahzab [33]: 72), dan Tuhan telah memilih manusia sebagai wakil-Nya di bumi, meniupkan ruh di saat penciptaannya. (QS Al-Hijr [15]: 29; Al-Sajdah [32]: 9; Shad [38]: 72). Di sisi lain, Al-Qur'an juga mengkonsepsikan manusia sebagai abdi Tuhan, dan sebagai

³⁹ *Ibid.*, hlm. 56.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm 57-58.

makhluk-Nya yang senantiasa berada dalam perjalanan menuju kepada-Nya. (QS. Al-Mu'minin [23]: 60).⁴¹

Kata “manusia” dalam konsepsi Al-Qur'an ini, menurut Esack setara dengan kata “rakyat” dalam perjuangan melawan Apartheid di Afrika Selatan. berbagai institusi dan istilah yang berfungsi sebagai kontra-hegemoni, diatasnamakan rakyat seperti sebutan untuk “teater rakyat”, “universitas rakyat”, “pengadilan rakyat”. Terminologi rakyat bagi kalangan aktivis pergerakan sosial seperti Esack, adalah untuk membangun suatu alternatif bagi struktur dan institusi apartheid, dan menyadarkan rakyat soal harga diri dan tanggung jawab personal dan politik. Bagi Esack, terminologi kekuasaan rakyat ini setara dengan ideologi perlawanan Muslim.

Ada dua implikasi hermeneutika dari fungsi manusia sebagai khalifah di bumi. *Pertama*, Al-Qur'an harus ditafsirkan dengan cara memberikan dukungan khusus bagi kepentingan rakyat secara keseluruhan atau yang menyokong mayoritas di antara mereka, bukan minoritas. *Kedua*, penafsiran mesti dibentuk oleh pengalaman dan aspirasi manusia sebagai bentuk yang kontras dengan aspirasi minoritas yang diistimewakan.⁴²

Sedangkan mustadha'fun merujuk pada orang yang tertindas, yang dianggap lemah dan tidak berarti, diperlakukan secara semena-mena, serta berada dalam posisi inferior, yang rentan, tersisih dan tertindas secara sosio-ekonomis. Berbeda dengan beberapa konsepsi Al-Qur'an tentang kelas sosial yang lain seperti *aradzil* (yang tersisih), *fuqara'* (kaum fakir), dan *masakin* (kaum miskin),

⁴¹ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, *Ibid.*, hlm. 132-133.

⁴² *Ibid.*, hlm. 136. Bandingkan dengan Asghar Ali Engineer, *op.cit.*, hlm. 97.

mustadh'afin merujuk pada adanya suatu pihak yang bertanggung jawab terhadap kondisi mereka. Lawan kata dari *mustadh'afun* adalah *mala'* (penguasa atau aristokrasi), *mutrafun* (orang-orang yang hidup mewah), *mustakbirun* (penguasa yang sombong dan penindas).⁴³

Tak hanya ditunjukkan oleh Al-Qur'an, pembelaan terhadap *mustadhafun* juga ditunjukkan oleh pengalaman Nabi Muhammad dan para nabi lainnya. Para nabi ini pada dasarnya bertujuan menciptakan suatu struktur sosial yang egaliter. Nabi Muhammad, misalnya, menghapuskan ketidakadilan sosio-ekonomis seperti rente, bunga dan semua praktek ekonomi spekulatif dan eksploitatif. Dalam banyak ayat Al-Qur'an, iman dan agama dihubungkan dengan humanisme dan keadilan sosio-ekonomi. Dengan meletakkan perspektif *mustadh'afun*, maka konsekuensinya, penafsir perlu menempatkan dirinya di tengah-tengah kaum marginal dan perjuangan mereka, sekaligus menafsirkan teks dari perspektif mereka atau dari bagian "bawah sejarah".⁴⁴

3. Keadilan (*Adl dan Qist*) dan Perjuangan dan Praksis (*Jihad*)

Di dalam Al-Qur'an, istilah keadilan diwakili oleh dua kata, yaitu *adl* dan *qist*. Menurut M. Dawam Rahardjo, dalam Islam, keadilan memiliki makna multidimensional, ia berkaitan dan berintikan pada kebenaran. Keadilan berarti pula tidak menyimpang dari kebenaran, tidak merusak, dan tidak merugikan orang

⁴³ Farid Esack, *ibid.*, hlm. 137.

⁴⁴ Zakiyuddin Baidhaw, *op.cit.*, hlm 207

lain maupun diri sendiri. Dalam makna yang lebih luas, keadilan juga mengandung arti adanya keseimbangan.⁴⁵

Menurut Esack, basis dari keadilan dalam Islam adalah penciptaan alam yang penuh keteraturan, sedangkan penyimpangan terhadapnya disebut kekacauan (*fitnah*). Meski demikian, keadilan tidak terletak pada stabilitas sosio-politik *per se*. Ketidakadilan bermakna penyimpangan dari aturan alam. Al-Qur'an juga mewajibkan kaum beriman untuk menentang sistem yang merusak keadilan, yang mengancam hak asasi manusia dan ekosistem, dan mengembalikannya ke tatanan sosial yang lebih adil dan teratur. Dalam konteks perjuangannya melawan apartheid, istilah yang berkebalikan dengan *adl* dan *qist*, yaitu *zhulm* dan *'udwan* digunakan untuk menerangkan ketidakadilan sosio-politis dalam konteks dominasi rasial.⁴⁶

Keadilan adalah ukuran untuk melakukan pembebasan. Dalam konteks hermeneutika pembebasan, konsep tentang keadilan memberi daya dorong dan ilham untuk melakukan perlawanan terhadap *status quo*. Dengan konsep keadilan, maka ketika terjadi ketidakadilan, seseorang muslim tidak bisa bertindak dengan mengambil pendekatan obyektif terhadap Al-Qur'an, melainkan harus senantiasa berkomitmen di dalam perjuangan umat manusia bersama dalam menciptakan tatanan yang berlandaskan tauhid dan keadilan.

Dalam definisi umum, *jihad* seringkali dipersepsikan sebagai perang suci untuk melawan kaum kafir.⁴⁷ Jihad secara harfiah bermakna “berjuang”, “mendesak seseorang” atau mengeluarkan energi dan harta. adalah “perjuangan

⁴⁵ M. Dawam Rahardjo, *op.cit.*, hlm. 389.

⁴⁶ Farid Esack, *op.cit.* hlm. 142-144.,

⁴⁷ M. Dawam Rahardjo, *op.cit.*, hlm. 508

dan praksis”. Esack menerjemahkan jihad sebagai perjuangan dan praksis. Praksis artinya tindakan sadar oleh komunitas manusia yang memiliki tanggung jawab atas determinasi politik yang didasarkan atas realisasi bahwa manusia menciptakan sejarah.⁴⁸ Secara etimologis Dalam konteks perlawanan terhadap rejim apartheid, jihad didefinisikan sebagai “paradigma Islam bagi perjuangan pembebasan, suatu perjuangan demi kebenaran dan keadilan”. Menurut Esack, Al-Qur’an pada dasarnya memberikan tekanan yang besar pada ortopraksis dan menegaskan bahwa jihad dan kebaikan adalah jalan untuk menuju pemahaman dan pengetahuan. Sebagai kunci hermeneutika, jihad mengasumsikan bahwa hidup manusia bersifat praksis, dan teologi akan mengikuti.⁴⁹

⁴⁸ Zakiyuddin Baidhaw, *op.cit.*, hlm. 208.

⁴⁹ Farid Esack, *op.cit.*, hlm. 146.

BAB V

SOLIDARITAS LINTAS IMAN: BENTUK GERAKAN SOSIAL KEAGAMAAN DALAM TEOLOGI PEMBEBASAN ISLAM FARID ESACK

A. Solidaritas Lintas Iman sebagai Hasil dari Teologi Pembebasan Farid Esack.

Hal pokok yang paling menonjol dari teologi pembebasan adalah ia selalu melahirkan praksis sosial. Yang dimaksud dengan praksis ialah kontinum aksi-refleksi. Menurut Guitierrez, praksis merupakan pengalaman utuh sebagai umat beriman dalam kehidupan di tengah sejarah. Karena itu, dalam prakteknya tak jarang para teolog pembebasan terlibat dalam lapangan gerakan sosial keagamaan, atau malah terjun dalam suatu revolusi sosial, dan bahkan di antaranya menemui kesyahidannya di medan perjuangan tersebut.¹

Hasil dari teologi pembebasan di Amerika Latin menunjukkan ekspresi gerakan sosial keagamaan yang berbeda-beda. Di Brazilia, misalnya, teologi pembebasan menghasilkan sebuah gerakan sosial yang mengawinkan antara Marxisme dan kekristenan. Walhasil, para teolog juga terlibat dalam pengorganisasian kaum buruh, petani tak bertanah, dan kaum miskin pada umumnya. Ketika situasi revolusioner makin memanas, sebagian para teolog tersebut malah terlibat dalam perjuangan gerilya dan aksi pemberontakan

¹ Martin Chen Pr, *Teologi Gustavo Gutierrez, Refleksi dari Praksis Kaum Miskin*, Yogyakarta: Kanisius, 2002, hlm. 141. Hal yang sama juga bisa dilihat pada Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis dan Isinya*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 68-76.

bersenjata.² Hal yang sama juga terjadi di Nikaragua dimana gerakan Sandinista berupaya mengawinkan Marxisme dan kekristenan. Setelah melalui serangkaian pemberontakan bersenjata, pada tahun 1979, Sandinista berhasil menumbangkan rezim Somoza dan mendirikan kekuasaannya.³

Namun, tak semua bentuk dan model teologi pembebasan menghasilkan gerakan sosial keagamaan yang bercorak klandestin dan revolusioner. Di India misalnya, dengan dimotori oleh Mohandas Karamchand Ghandi, Hinduisme memiliki semangat pembebasan masyarakat melalui prinsip-prinsip seperti nir-kekerasan (*ahimsa*), mendesakkan kebenaran (*satyagraha*), pembangkangan sipil, dan swasembada guna menuju perdamaian (*kharaj*).⁴

Sedangkan manifestasi dari teologi pembebasan Farid Esack adalah gerakan sosial keagamaan yang berupaya mengawinkan antara pluralisme dan teologi pembebasan, dan oleh karenanya, berbentuk solidaritas lintas iman.⁵ Perkawinan antara teologi pembebasan dan pluralisme ini terjadi, setidaknya, diakibatkan oleh dua faktor. *Pertama*, faktor sosial-politik dimana kaum muslim merupakan minoritas, dan di saat yang sama terjadi juga gerakan pembebasan yang dilakukan oleh agama-agama lain. Karena itu, teologi pembebasan Islam yang disodorkan oleh Esack berupaya untuk memecah kekakuan atas gerakan konservatif yang cenderung tidak mau bekerjasama dan berkolaborasi dengan

² Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hlm. 72-73.

³ *Ibid.*, hlm. 103.

⁴ Michael Amaladoss, *Teologi Pembebasan Asia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 116. Penjelasan lebih detail mengenai bentuk-bentuk perjuangan Ghandi dalam konteks gerakan sosial kemasyarakatan dapat dilihat di Rajendra Singh, "Teori-teori Gerakan Sosial Baru", dalam *Jurnal Wacana*, Edisi 11, tahun III, 2002, hlm. 17.

⁵ Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas, Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, Bandung: Mizan, 2000, hlm. 231.

penganut agama lain. *Kedua*, faktor teologis, dimana Esack berupaya untuk memformulasikan kembali antara Diri dan kaum Liyan dalam konteks pengalaman dan perjuangan pembebasan di Afrika Selatan.

Dalam upayanya untuk memformulasikan antara Diri dan Liyan (penganut agama lain), Esack memulai dengan meredefinisikan makna *Iman*, *Islam* dan *Kufr*. Menurut Esack, definisi umum iman adalah bahwa ia merupakan pengakuan pribadi akan, dan respon terhadap, kehadiran Tuhan di alam semesta dan di dalam sejarah. Di dalam tindakan subyektif, iman selalu mengalami perubahan yang diakibatkan oleh pengalaman sosial maupun perilaku individual. Di dalam Al-Qur'an sendiri, iman memiliki manifestasi yang beragam di antaranya adalah (1). Dimensi spiritual/personal secara eksistensial; (2). Dimensi religius; dan (3). Dan dimensi sosio-ekonomi. (QS Al-Anfal [8]: 2-4).⁶

Hal yang paling mendasar dalam pembahasan tentang iman dalam teologi Islam adalah bahwa ia selalu dikaitkan dengan amal saleh. Secara umum, wacana tentang iman dalam wacana muslim pada umumnya terkait dengan (1) tindakan mengakui adanya Tuhan, pertanggungjawaban akhir dihadapan-Nya, dan kenabian Muhammad; (2) masuk ke dalam komunitas Islam (3) perjuangan tanpa henti untuk mengkonkretkan keimanan kepada Tuhan dalam perilaku pribadi maupun sosial. Namun, dalam beberapa hal kategorisasi atas kaum mu'min (orang yang beriman) juga melibatkan dimensi yang non-sosiologis, yaitu mereka yang berada di luar komunitas Nabi Muhammad. Dalam kesimpulannya, Esack menyebut bahwa yang dimaksud dengan iman adalah

⁶ *Ibid.*, hlm. 161-163.

... merupakan respon pribadi kepada Tuhan, ia tak dapat dibatasi pada komunitas sosio-religius tertentu. Usaha seperti ini akan mengarah pada penolakan universalitas Tuhan itu sendiri. Inilah alasan mengapa Al-Qur'an begitu eksplisit soal iman orang-orang yang berada di luar komunitas sosioreligius mukminun. Apabila iman bisa mencakup tindakan memungut kulit pisang dari jalanan, mengapa iman tidak bisa mencakup pula tindakan seorang individu yang sepanjang hidupnya merespon suara Tuhan sebagaimana yang dipersepsinya dan mewujudkannya dalam bentuk pelayanan kepada orang-orang yang dengannya Tuhan sendiri telah mengidentifikasi diri, yaitu kaum marginal dan tertindas?⁷

Sedangkan dalam upayanya meredefinisikan makna Islam, Esack bertolak dari asumsi bahwa definisi tentang Islam baik yang diformulasikan oleh tafsir tradisional dan modernis pada dasarnya telah memiliki benih pluralisme agama. Hal ini dapat ditunjukkan dari sudah adanya perbedaan antara makna Islam yang reifikatif dan terlembagakan serta Islam yang non reifikatif dan tak-terlembagakan. Islam dalam arti yang pertama adalah Islam sebagai agama yang terlembagakan, sedangkan Islam dalam definisi kedua adalah Islam dalam maknanya yang generik, yaitu sikap ketundukan dan penyerahan diri kepada Tuhan.

Dengan konteks di Afrika Selatan dimana orang-orang yang berlabel Muslim yang secara aktif ikut turut serta dalam penindasan jutaan warga kulit hitam di satu sisi, dan orang-orang dengan label agama lain—dan yang menolak untuk menggunakan label agama—yang mengorbankan hidupnya demi keadilan dan kebebasan, maka Esack yakin bahwa makna Islam yang sejati adalah makna Islam non reifikatif, dimana ketundukan terhadap Tuhan menjadi tiang pokok yang menyangganya, bukan ketundukan semu terhadap agama yang reifikatif dan terlembagakan itu.⁸

⁷ *Ibid.*, hlm. 168.

⁸ *Ibid.*, hlm. 177.

Sedangkan mengenai definisi *kufir*, Esack memaparkan bahwa *kufir* pada dasarnya terkait dengan perlawanan yang aktif dan keras terhadap para nabi Tuhan, dan orang-orang yang menyeru pada keadilan. Menurut Esack, manifestasi *kufir* sangat beragam, yaitu dari sikap sombong dan arogan, hingga sifat permusuhan terhadap kaum Muslim. *Kufir* juga berakar pada rasa superioritas kesukuan dan arogansi kelas, dan terkait dengan suatu keyakinan bahwa kekayaan yang berlimpah-limpah akan membebaskan mereka dari tindakan moral apa pun terhadap kaum lain atau pertanggungjawaban di sisi Tuhan.⁹

Menurut Esack ada beberapa hal penting dalam wacana *kufir* dalam Al-Qur'an: *Pertama*, ketika Al-Qur'an mengaitkan *kufir* dengan doktrin, itu dilakukan dalam konteks sosiohistoris yang real bahwa kepercayaan yang tulus pada keesaan Tuhan dan pertanggungjawaban akhir terhadapnya akan membawa pada terwujudnya masyarakat yang adil. Wacana doktrinal *kufir* dengan demikian selalu terkait dengan aspek sosiohistoris tertentu. *Kedua*, Al-Qur'an menggambarkan *kafir* sebagai sosok yang mengetahui keesaan Tuhan dan Nabi Muhammad sebagai utusannya, namun memilih untuk menolak mengakuinya. *Ketiga*, yang dicela Al-Qur'an sebagai perilaku *kufir* adalah perilaku bermusuhan terhadap Islam dan Muslim, dalam pengertian tunduk kepada Tuhan dan orang-orang yang ingin mengorganisasikan keberadaan kolektif mereka atas dasar ketundukan itu. *Keempat*, Al-Qur'an spesifik soal motif keputusan *kuffar* untuk menolak memegang keyakinan tertentu. Sebab, mereka meyakini bahwa keyakinan berimplikasi lebih dari sekedar pergeseran mental dari satu ide ke ide lainnya

⁹ *Ibid.*, hlm. 181-182.

tetapi juga menuntut perubahan radikal atas hidup seseorang, nilai-nilai, dan hubungan sosioekonomisnya.¹⁰

Redefinisi ini tak ayal juga memicu beberapa implikasi penting. *Pertama*, istilah iman, islam dan kufr pada dasarnya bersifat dinamis dan aktif, ia tak hinggap dalam suatu komunitas sosio-histotis tertentu. *Kedua*, implikasi dari kesimpulan pertama itu adalah bahwa komunitas muslim tak berarti memiliki posisi superioritas tertentu dibanding kaum lain. Menganggap bahwa kaum Muslim memiliki posisi yang lebih superior daripada penganut agama lain, berarti menganggap bahwa kaum Muslim memiliki Tuhan parokialnya sendiri—suatu sikap yang sebenarnya dicela oleh Al-Qur'an karena kehendak ingin mengkhususkan Tuhan bagi suatu komunitas yang sempit. *Ketiga*, hal ini berimplikasi pada keharusan kaum Muslim untuk tak hanya bersifat inklusif dan pro-pluralisme, tetapi juga mendorong energi pluralisme itu ke arah pembebasan manusia dari ketidakadilan dan eksploitasi manusia atas manusia yang lainnya.

Beberapa hal di atas itu menjadi dasar teologis yang membuat solidaritas lintas iman tak hanya berupa gagasan, tetapi juga termanifestasi dalam gerakan sosial keagamaan yang nyata. Beberapa kali The Call of Islam dan MYM terlibat tak hanya dalam perjuangan untuk menggulingkan rejim apartheid, tetapi juga berkolaborasi dengan penganut agama lain pada isu-isu yang menyebabkan terjadinya dehumanisasi. Pada suatu kesempatan, misalnya, Call (organisasi Esack) membangun suatu solidaritas lintas iman untuk mendialogkan masalah-masalah baik yang bersifat intrareligius, maupun soal ekonomi-politik.

¹⁰*Ibid.*, hlm. 182-183

Umat Yahudi diundang untuk berbicara tentang penindasan rakyat Palestina dan para teolog Kristren Reformasi diminta berbicara di berbagai pertemuan untuk mengutuk Gereja Reformasi Belanda karena menyebut Islam sebagai agama yang salah. (Dan pembicara-pembicara Muslim menggunakan kesempatan yang sama untuk mencela Muslim lain yang senantiasa melecehkan iman Kristiani)¹¹

Salah satu paradigma pokok dalam solidaritas lintas iman adalah paradigma Hijrah. Dalam pengalaman Esack di Afrika Selatan, paradigma Hijrah ini dipakai untuk menggambarkan suatu solidaritas bersama kaum lain yang tersisih dan tertindas. Paradigma Hijrah ini berkaitan dengan kisah Musa melawan Fir'aun. Musa berdiri di samping kaum tertindas dan melakukan solidaritas lintas iman dengan Bani Israel, meskipun mereka sendiri tak beriman. Apa yang dilakukan oleh Musa, karena itu, bukan berdakwah melainkan membentuk solidaritas untuk perjuangan pembebasan melawan tirani Fir'aun.¹²

Demikianlah basis teologis bagi solidaritas lintas iman. Solidaritas iman adalah se bentuk perjuangan aktif. Dan karena itu, ia adalah gerakan sosial keagamaan yang mempunyai misi untuk melakukan transformasi sosial.¹³ Solidaritas lintas iman ini sama sekali berbeda dengan bentuk-bentuk kegiatan karitatif, semisal kemurahan hati yang berbentuk sumbangan, atau sedekah. Bagi Esack, hal semacam itu berarti adalah cara pandang realitas yang berdasarkan

¹¹ *Ibid.*, hlm. 281.

¹² *Ibid.*, hlm. 249.

¹³ Dalam teori gerakan sosial/gerakan kemasyarakatan model-model gerakan umumnya terbagi menjadi tiga yaitu gerakan yang berwatak konformisme, reformasi, dan transformasi. Gerakan yang berwatak konformisme selalu melakukan analisa sosial berdasarkan kesadaran magis, dan oleh karena itu bentuk dan asumsi perubahan sosial yang dikerjakannya adalah berbentuk karitatif. Sedangkan tipe kedua adalah gerakan reformasi yang mengembangkan analisa fungsionalisme, dan arena itu bentuk perubahan dan model gerakannya hanya berupaya untuk memfungsikan kembali struktur sosial yang sudah ada. Gerakan yang berwatak transformasi mengembangkan analisa sosial yang struktural dan model gerakannya adalah berupaya untuk merubah struktur sosial yang eksploitatif dan timpang. Selengkapnya lihat, Mansour Faqih, *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000. hlm. 122

kesadaran naïf, bukan kesadaran kritis. Bentuk kesadaran naïf semacam itu tak akan menyelesaikan problem ketidakadilan dan kemanusiaan, sebab ia tak langsung menyentuh struktur ketidakadilan itu sendiri.

Solidaritas lintas iman sebagai proyek bersama agama-agama untuk melawan ketidakadilan dan dehumanisasi yang dilakukan oleh Esack ini seperti menguatkan tesis Michael Amaladoss. Menurut Amaladoss,

Dalam keadaan di mana orang-orang beriman dari agama yang berbeda-beda mempunyai struktur-struktur ekonomis, politis, sosial, dan budaya yang sama dan agama tidak hanya terbatas pada lingkup pribadi/individu, mereka harus dapat bekerja sama untuk membela dan memajukan nilai-nilai manusiawi dan rohani bersama, meskipun setiap kelompok agama menemukan motivasi dan inspirasi untuk keterlibatan seperti itu dalam agamanya masing-masing¹⁴.

Di situlah arti penting makna solidaritas lintas iman yang mengawinkan pluralisme dan semangat pembebasan. Dalam istilah Esack sendiri,

...pluralisme bukanlah suatu komitmen samar pada segala bentuk keberlainan...Al-Qur'an mengakarkan pluralismenya dalam perjuangan menentang penindasan dan ketidakadilan. Bukan berupa dialog antar agama seperti sekarang...orang bisa mengatakan bahwa basis pluralisme yang diajarkan Al-Qur'an adalah praksis-liberatif.¹⁵

Dari sisi teori gerakan sosial, kontribusi yang dirintis Esack ini memperkaya diskursus tentang gerakan sosial baru. Teori gerakan sosial baru, sebagaimana dikonsepsikan oleh Rajendra Singh adalah suatu pergeseran dari bentuk gerakan sosial lama yang diinspirasikan oleh gerakan Marxisme yang berbasiskan gerakan buruh dan berorientasikan revolusi sosialis. Sesuai dengan perkembangan formasi sosial kapitalisme, maka gerakan sosial lama dianggap tak lagi memadai sebagai basis untuk transformasi sosial. Konsepsi gerakan sosial baru tak lagi terpaku pada konsep kelas pada Marxisme, melainkan bergeser pada

¹⁴ Michael Amaladoss, *op.cit.*, 207.

¹⁵ Farid Esack, *op.cit.*, hlm. 257.

identitas seperti gerakan feminisme, gerakan environmentalisme, gerakan anti perang dan juga termasuk gerakan sosial keagamaan. Tampilan tegas gerakan sosial baru, dengan demikian, adalah tampilan yang pluralistik. Dalam kategori yang dibuat oleh Rajendra Singh, gerakan sosial baru dicirikan oleh pluralitas cita-cita, tujuan, dan kehendak dan oleh heterogenitas basis sosial mereka.¹⁶

Salah seorang teoretisi gerakan sosial baru yang paling menonjol, Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, mendefinisikan gerakan sosial baru sebagai ruang untuk memperbesar kekuasaan hegemonik, dan memperluas mata rantai kesetaraan (*chain of equivalence*). Definisi ini bertolak dari asumsi keduanya yang melihat bahwa formasi sosial dalam kapitalisme tingkat lanjut adalah tumbuhnya antagonisme yang kian beragam. Karena itu, gerakan sosial baru selain berwatak transformatif, ia harus juga berwatak pluralistik agar matarantai kesetaraan bisa terwujud. Dengan demikian, watak dari transformasi sosial, meski ia bersifat radikal, tetapi tak pernah mengandaikan sebuah revolusi sosial, bahkan ia justru bersifat demokratis dan partisipatoris. Itulah mengapa Laclau dan Mouffe menjuluki gagasannya sebagai “politik demokrasi radikal”.¹⁷

Dari diskursus gerakan sosial baru di atas, solidaritas lintas iman pada dasarnya mencerminkan cita-cita politik demokrasi radikal. Sebab, ia tak hanya berupaya untuk menyemaikan tradisi pluralisme dan demokrasi, melainkan juga berwatak transformasi sosial. Hal ini seperti diungkapkan oleh Esack, yang dikutipnya dari Paul Knitter bahwa,

¹⁶ Rajendra Singh, *op.cit.*, hlm. 22

¹⁷ Daniel Hutagalung, “Laclau dan Mouffe tentang “Gerakan Sosial” dalam *Jurnal Basis*, Nomor 01-02, Tahun ke 55, Januari-Februari, hlm. 46.

Kaum beriman dari berbagai tradisi yang berbeda bisa hidup bersama, namun tetap secara berbeda mendasarkan tekadnya, mengilhami harapan mereka dan mengarahkan tindakan mereka demi menggulingkan ketidakadilan dan mewujudkan persatuan.¹⁸

b. Kritik dan Kesulitan Dalam Pemikiran Farid Esack

Gagasan dan pemikiran Farid Esack memiliki beberapa problema, di antaranya, *Pertama*, teologi pembebasan Islam, sebagaimana teologi pembebasan lainnya, biasanya lahir dari situasi ketertindasan dan ketidakadilan dari suatu rejim despotik dan tiran. Di Nikaragua, misalnya, teologi pembebasan Kristen lahir dari rahim perjuangan panjang kaum agamawan melawan diktator Somoza yang berwatak fasis. Begitu juga di Afrika Selatan, teologi pembebasan Islam dan Kristen juga lahir dari dialektika atas situasi serupa: ketertindasan dan perlawanan. Hanya saja, jika situasi ketertindasan tersebut sudah mereda, dan fase pergerakan memasuki alam yang lebih demokratis, maka teologi pembebasan dapat menjadi kehilangan relevansinya. Terbiasa melakukan penafsiran dalam kerangka “teologi perlawanan yang bersifat ofensif” akan memiliki kesulitan tertentu dalam merumuskan sebuah teologi dalam situasi demokratis, dimana seruan-seruan perlawanan dan pergerakan harus digantikan dengan seruan akan partisipasi, demokrasi, dan konsolidasi, atau bahkan dengan sedikit kompromi. Di titik ini, maka teologi pembebasan Farid Esack pasca perjuangan melawan rejim apartheid seperti kehilangan relevansinya. Definisi tentang manusia (*al-nas*) dan kaum tertindas (*mustadhafin*) bahwa mereka selalu berada dalam penindasan struktural, mau tidak mau harus ditafsirkan ulang. Sebab dalam fase demokrasi,

¹⁸ Farid Esack, *op.cit.*, hlm. 320.

ketika penindasan struktural, dalam bentuk negara, tidak lagi menguat, maka berbagai penindasan yang bersifat kultural, seperti ide-ide sosial yang bersifat otoriter atau gerakan masyarakat sipil yang bersifat non demokratis biasanya menjadi ancaman utama. Karena itu, para teolog pembebasan, termasuk Esack, akan berada dalam situasi yang sulit dalam menafsirkan kerangka perbedaan atas situasi yang cenderung berubah-ubah dan memiliki akselerasi perubahan sosial yang tinggi.

Kedua, akibat dari problema yang pertama, maka akan melahirkan kesulitan yang kedua, yaitu: akankah teologi pembebasan selalu berubah-ubah untuk mereaksi setiap gejala perubahan sosial yang terjadi? Jika demikian, apakah yang akan selalu tetap dan berubah dalam teologi pembebasan tersebut? Pertanyaan semacam ini, bagaimanapun, akan menambatkan gagasan teologi pembebasan Islam pada kemungkinan bahwa ia, sebagaimana juga teologi pembangunan yang menjadi lawannya, akan selalu terjebak dalam pragmatisme situasional. Artinya, mestikah setiap situasi harus dihadapi atau direaksi dengan melakukan perubahan pada kerangka penafsiran terhadap Al-Qur'an?.

Ketiga, ancaman dan bahaya terbesar dalam teologi pembebasan, termasuk teologi pembebasan Islam Farid Esack, adalah berada dalam tubir jurang antara perlawanan terhadap konservatisme agama di satu sisi, dan kecenderungan menjadi otoritarian di sisi yang lain. Ringkasnya, teologi pembebasan, jika tidak berhati-hati benar, maka ia bisa jatuh ke dalam jurang otoritarianisme yang berbaju agama. Sebab, pada dasarnya, baik teologi yang konservatif dan konformis maupun teologi pembebasan sekalipun, keduanya memakai baju dan

bahasa agama. Seperti umum diketahui, baju dan bahasa agama bisa mendorong seseorang atau sekelompok gerakan untuk mengklaim bahwa ia memiliki kebenaran yang mutlak atas Al-Qur'an atau kitab suci. Dalam konteks inilah kita bias memahami mengapa sebagian dari teologi pembebasan Kristen di Amerika Latin justru jatuh dalam jurang otoritarianisme, kekerasan, bahkan penggunaan militerisme di dalam praksisnya.

BAB VI

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Secara ringkas, hasil dari penelitian ini sebagaimana diuraikan diatas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Teologi pembebasan Islam Farid Esack berakar dari dua faktor. *Pertama*, akar teologis, yaitu menafsirkan kembali ajaran agama Islam berdasarkan konteks ketertindasan dan ketidakadilan sebagaimana yang terjadi di Afrika Selatan. Akar teologis ini, dalam beberapa hal, juga diinspirasikan oleh keberhasilan Revolusi Iran dan gagasan-gagasan radikal Ali Syariati. Hal lain yang tak boleh dilupakan dalam faktor pertama ini adalah meluasnya gagasan teologi pembebasan Kristen yang disuarakan oleh Steve Biko, Allan Boesak dan Desmond Tutu. *Kedua*, akar sosiolo-politik yang meliputi pelbagai pertemuan (*encounters*) kaum muslim dengan kelompok gerakan pembebasan yang lain, tumbuhnya kesadaran akan bahwa Islam juga memiliki preseden dan pengalaman permbebasan, dan rejim apaharteid yang telah memasuki titik kritisnya.
2. Definisi teologi pembebasan Islam ialah teologi yang bekerja ke arah pembebasan agama dari struktur serta ide sosial, politik dan religius yang didasarkan pada ketundukan yang tidak kritis dan pembebasan seluruh masyarakat dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ras, gender, kelas dan agama. Metode yang digunakannya adalah hermeneutika pembebasan.

Metode ini adalah berupaya untuk melakukan dua hal. *Pertama*, membongkar modus interpretasi tradisional dan kepercayaan tentang fungsi teks sebagai ideologi yang melanggengkan tatanan yang tidak adil. *Kedua*, mengakui kesatuan umat manusia, menggali dimensi-dimensi keagamaan dalam situasi ketidakadilan dari teks dan mempergunakannya untuk melakukan pembebasan. Untuk menggali dimensi keagamaan tersebut, seorang hermeneut perlu untuk memahami dan menyingkap kondisi sosial-ekonomi dan konteks politiknya. Hal ini supaya seorang penafsir mampu menggali teks-teks dalam nuansa konteks tersebut secara selektif, dan supaya teks lebih bisa memberi respon atas situasi ekonomi-politik tertentu. Ada beberapa konsep kunci dalam gagasan Esack, di antaranya adalah *taqwa* dan *tauhid*. Dua konsep ini dibayangkan Esack menjadi semacam “lensa teologis” untuk membaca Al-Qur’an secara umum dan utamanya teks-teks Al-Qur’an yang berkaitan dengan penganut agama lain. Sedangkan dua konsep yang lain, yaitu *al-nas* (manusia) dan *mustadhafin* (kaum tertindas) ditempatkan oleh Esack sebagai lokus aktifitas interpretasi, sementara dua konsep lain keadilan (*‘adl* dan *qisth*) dan perjuangan (*jihad*), dijadikan Esack sebagai semacam etos dan metode yang membentuk pemahaman kontekstual tentang teks-teks Al-Qur’an.

3. manifestasi dari teologi pembebasan Farid Esack adalah gerakan sosial keagamaan yang berupaya mengawinkan antara pluralisme dan teologi pembebasan, dan oleh karenanya, berbentuk solidaritas lintas iman. Perkawinan antara teologi pembebasan dan pluralisme ini terjadi, setidaknya, diakibatkan oleh dua faktor. *Pertama*, faktor sosial-politik dimana kaum

muslim merupakan minoritas, dan di saat yang sama terjadi juga gerakan pembebasan yang dilakukan oleh agama-agama lain. Karena itu, teologi pembebasan Islam yang disodorkan oleh Esack berupaya untuk memecah kekakuan atas gerakan konservatif yang cenderung tidak mau bekerjasama dan berkolaborasi dengan penganut agama lain. *Kedua*, faktor teologis, dimana Esack berupaya untuk memformulasikan kembali antara Diri dan Liyan (kaum beragama lain) dalam konteks pengalaman dan perjuangan pembebasan di Afrika Selatan.

B. Saran-Saran

Dari deskripsi tentang gagasan dan metode teologi pembebasan Islam Farid Esack, hal yang paling relevan adalah bahwa proses berteologi yang dimulai dari konteks menggeluti suasana ketidakadilan dan penindasan. Hermenutika dan teologi, dengan demikian, menempati nomor urut kedua. Jika metode dan pengalaman Farid Esack ini digunakan dalam konteks studi Islam di Indonesia, maka terdapat begitu banyak sekali fenomena ketidakadilan dan penindasan dimana teologi Islam tidak hadir dalam suasana tersebut. Misalnya, bagaimana teologi Islam berbicara tentang pengusuran dan eksklusi masyarakat adat dan ruang hidupnya (*labensraum*)? Atau bagaimana teologi Islam berbicara tentang kerusakan hutan yang diakibatkan oleh *illegal logging* dan HPH (Hak Penguasaan Hutan). Jika saja, metode teologi pembebasan Islam dari Farid Esack mampu mewarnai studi Islam di Indonesia, maka teologi tak lagi akan berbicara secara reaksioner dan terlambat, melainkan turut terlibat dalam menciptakan keadilan dan kemanusiaan.

DAFTAR PUSTAKA

- a, Rita. *Sudut Gelap Kemajuan, Relasi Kuasa dalam Wacana Pembangunan*.
j. Heru Prasetia. Yogyakarta: Lafadl, 2000.
- ouis. *Tentang Idiologi Marxisme Struktualis, Psikoanalisis, Cultural, Studies*.
ogyakarta Jalasutra.1984.
- Michael. *Teologi Pembebasan Asia*. Terj. A. Widyamartaya dan
NDELARAS. Yogyakarta: Insist, 2001.
- oi, Kofi dan Torres, Sergio (ed). *African Theology en Route*. New York: Orbit
oks, 1979.
- e, Luthfi. *Teologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontempores*. Jakarta:
ramadina, 1998.
- Zakiyudin. *Hermeneutika pembebasan Al-Qur'an: Perspektif Farid Esack*,
lam Abdul Mustaqim-Syahiron Syamsuddin, *Studi Alqur'an kontemporer:*
Wacana Baru berbagai metodologi tafsir. Yogyakarta: Tiara Wacana,2002.
- on dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta,
anisius, 1990.
- er L. *Kebangkitan Agama Menentang Politik Dunia*.Yogyakarta: Cv. Arruzz
ok Gallery, 2003.
- n, Farid Esack: *Raison d'Etre Hermeneutika Pembebasan al-Qur'an*. Artikel
www.islib.com.
- om Helder. *Spiral kekerasan*. Yogyakarta: Resist Book, 2005.
- Jose. *Publik Religions In the Modern World*. Chicago: The University Of
hicago Press, 1994.
- tin. *Teologi Gustavo Guiterrez. Refleksi dari Praksis Kaum Miskin*, Terj.
Hartono,sj. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Andrinof. *Gagalnya Pembangunan: Kajian Ekonomi-Politik terhadap Akar
crisis di Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2001).
- Eko P. *Agama itu Candu, Tesis-Tesis Feuerbach, Mark dan Tan Malaka*.
ogyakarta: Resist Book.

- De Gruchy, John W. *South Africa Beyond Apartheid: En Route To the Promised Land*, Jurnal Pacifica, 1992.
- Engineer, Ali Asghar. *Islam Dan Pembebasan*. Terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: LKis, 1993.
- _____. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- _____. *Asal-Usul dan Perkembangan Islam*. Yogyakarta: Insis dan Pustaka Pelajar, 1999.
- _____. *Pembebasan Perempuan*. Terj. Agung Nuryanto. Yogyakarta: LKis, 2003.
- Esack, Farid. *Membebaskan yang Tertindas: al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme*. Bandung: Mizan, 2000.
- _____. "Contemporary Religious Thought In South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions" dalam *Jurnal Islam and Christian Muslim Relations*, Vol. 2, No. 2, Desember, 1991
- _____. *The Qur'an: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publication, 2002.
- _____. *On Being Muslim: Menjadi Muslim di Dunia Modern*. Terj. Dadi Darmaji dan Jajang Jahroni. (Surabaya: Erlangga, 2002
- _____. *Muslim In South Africa: The Quest for Justice*, dalam Buletin on Islam and Christian- Muslim Relation In Africa, BICRA, 1987.
- _____. *Tauhid dan Pembebasan*. dalam *Al-Huda*, Vol II. Jakarta: 2000
- _____. *How Liberated Is Christian Theology*. artikel diambil www.faridesack.com/articles/how_liberated/html
- Efendi Siregar, Amir (ed). *Arus Pemikiran Ekonomi Politik: Esai-esai Terpilih*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Esposito, John L, dan Voll, John O. *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, (Problem dan Prospek). Yogyakarta: Mizan, 1996.
- Faqih, Mansour. *Mewaspada Fasisme*. Yogyakarta : Resist Book, 2004.
- _____. *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000

- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq, 2005.
- _____. *Hermeneutika Al-Qur'ani Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Haque, Ziaul. *Wahyu dan Revolusi*. Terj. E. Stiyawati Al Khattab. Yogyakarta, LKis, 2000.
- Helder Camarra, Dom. *Spiral Kekerasan*. Yogyakarta: Resist Book, 2005.
- Hutagalung, Daniel. *Laclau dan Mouffe tentang "Gerakan Sosial"* dalam Jurnal Basis, No: 01-02, Tahun ke 55, edisi Januari-Februari.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Kusumandaru, Ken Budha. *Karl Marx, Revolusi dan Sosialisme*. Yogyakarta. Insist Press, 2003.
- Lowy, Michael. *Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Insist Press, 2003.
- Mustaqim, Abdul dan Syamsudin, Syahiron (ed). *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Mas'oed, Mochtar. *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Nitiprawiro, Wahono. *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis dan Isinya*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Oguogho, J. M. *South African Liberation Theologies Versus Racism and the Apharteid System*, dalam African Eclessial Review. 1989.
- _____. *Biko and Revolution in South Africa: A Liberation Theological Excurcus*, dalam Eclessial African Review, 1992.
- Poground, Benjamin. *Nelson Mandela*. Terj. Hilmar Farid. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Prasetyo, Eko. *Kiri Islam, Jalan Menuju Revolusi Sosial*. Yogyakarta: Insist, 2003.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika, Teori Baru Mengenal Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Raharjo, M. Dawam. *Enslikopedi Al-Qur'an, Tafsir Sosial Brdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.

- Rostow, W.W. “*Lima Tahap Perkembangan Masyarakat: Sebuah Ringkasan*” dalam Amir Efendi Siregar (ed), *Arus Pemikiran Ekonomi Politik: Esai-esai Terpilih*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Saenong, Ilham. B. *Hermeneutika Pembebasan*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Syari’ati, Ali. *Membangun Masa Depan Islam*. Bandung, Mizan, 1998.
- Sugiharto, Bambang, dan Rahmat W, Agus. *Wajah Baru Etika dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Suryadilaga, Alfatih. *Hermeneutika Filosofis Gadamer dalam Study Agama-agama.*, dalam Jurnal Religi Vol. I, 2003.
- Suwarsono dan Alvin Y. So, *Perubahan Sosial dan Pembangunan*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Suryawarsita. *Teologi Pembebasan Gustavo Guterrez*. Yogyakarta: Jendela, 2001.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Sindhunata. “Teologi Pembebasan” dalam Jurnal *Basis*, Nomor 03-04, tahun ke-51, Maret-April 2002.
- Suseno, Franz Magnis. *Pikiran Karl Marx, dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- Wilkinson, Paul. *New Fascist*. Yogyakarta: Resist Book, 2005

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Data Pribadi.

Nama Lengkap : Saryono.
Tempat tanggal lahir : Bengkalis 19 pebruari 1981.
Alamat Asal : Jl. Rajimun, R.T 02, R.W 05. Bantan Tua, Bantan
Bengkalis, Riau.
Jenis Kelamin : Laki-laki.
Nomor Mahasiswa : 005 2 0074.
Fakultas : Ushuluddin.
Jurusan : Perbandingan Agama.

B. Identitas Orang Tua.

Nama Ayah : Hamid.
Pekerjaan : Wiraswasta.
Nama Ibu : Suarti.
Pekerjaan : Ibu Rumah Tangga.
Alamat : Jl. Rajimun, Bantan Tua, Bantan, Bengkalis, Riau.

C. Pendidikan.

1. SDN 051 Bantan Tua, Bengkalis, Riau, 1988-1994.
2. MTS Nurul Hidayah, Bengkalis, Riau, 1994-1997.
3. MA Darul Ulum, Bengkalis, Riau, 1997-2000.
4. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, masuk 2000.